



أبعاد

العدد الثاني
جانفي 2015

مجلة دورية محكمة يصدرها مخبر الأبعاد القيميّة للتحوّلات
الفكرية والسياسية بالجزائر - جامعة وهران 2

- ♦ القراءات النقدية للعقل العربي عند الجابري
- ♦ الذات والفردية في التجربة الصوفية
- ♦ هاجس اليساريين في الفكر العربي
- ♦ الأصالة الفلسفية والهوية الإسلامية لفكر الفارابي
- ♦ حاجة الاختراعات العلمية المعاصرة إلى الترشيد الأخلاقي
- ♦ حركية العلم البيولوجي وسؤال الأخلاق
- ♦ أخلاقيات العلم: قراءة في كتاب "أخلاقيات العلم"
- ♦ نيته وأزمة القيم في الحضارة الغربية الحديثة
- ♦ الأخلاقية الكانطية وخصوصيتها الفلسفية
- ♦ النزعة الاسمية في الفلسفة الإنجليزية مع جورج باركلي
- ♦ البعد الأكسيولوجي في فلسفة برغسون
- ♦ الترجمة والإبداع - تحليل إشكالية الإبداع
- ♦ تحوّل القراء من التعدّد إلى الجنون
- ♦ إصدارات المخبر
- ♦ أ.د. دراس شهرزاد / جامعة وهران 2
- ♦ د. بلحمام نجا / جامعة وهران 2
- ♦ د. رايس زواوي / جامعة س- بلعباس
- ♦ د. رقام نادية / جامعة وهران 2
- ♦ د. قويدري الأخضر / جامعة الأغواط
- ♦ د. خديم أسماء / جامعة معسكر
- ♦ أ. هناء علائي / جامعة عنابة
- ♦ قادم معمر / باحث بجامعة وهران 2
- ♦ بن حجة عبد الحليم / جامعة وهران 2
- ♦ نقاز محمد رضا / جامعة وهران 2
- ♦ براشد بخدة / باحث بجامعة وهران 2
- ♦ أ. الزاوش يمينة / جامعة معسكر
- ♦ بن عون الطيب / جامعة س- بلعباس

ISSN : 2353-0030

أبعاد

مجلة دورية محكمة يصدرها
مخبر الأبعاد القيمية بجامعة وهران

رئيس التحرير:

د. بوشيبة محمد

مدير المجلة:

أ.د عبد القادر بوعرفة

هيئة التحرير:

د. بلحمام نجاة

د. قسول ثابت

د. مغربي زين العابدين

د. بلبولة مصطفى

الهيئة العلمية:

- | | |
|---------------------------------------|------------------------------------|
| ■ أ.د. الحسين الزاوي-جامعة وهران | ■ أ.د. عبد اللاوي محمد-جامعة وهران |
| ■ أ.د. بوزيد بومدين-جامعة وهران | ■ أ.د. عمر الزاوي-جامعة وهران |
| ■ أ.د. بوكردة زواوي-جامعة وهران | ■ د. رزقي بن عומר-جامعة وهران |
| ■ أ.د. بوقاف عبد الرحمن-جامعة الجزائر | ■ د. عدالة عبد القادر-جامعة معسكر |

الهيئة الاستشارية:

- | | |
|---|--------------------------------------|
| ■ أ.د. البخاري حمادة-جامعة وهران | ■ أ.د. عبد الرزاق قسوم-جامعة الجزائر |
| ■ أ.د. اسماعيل زروخي-جامعة قسنطينة | ■ أ.د. عيس علي العاكوب-سوريا |
| ■ أ.د. دهوم عبد المجيد-جامعة الجزائر | ■ أ.د. عمار طالي-جامعة الجزائر |
| ■ أ.د. زكي الميلاد-المملكة العربية السعودية | ■ أ.د. فغور دحو-جامعة وهران |
| ■ أ.د. حسن حنفي-مصر | ■ أ.د. الشيخ أبو عمران-جامعة الجزائر |
| ■ أ.د. كمال بومنيّر-جامعة الجزائر | ■ أ.د. موسى عبد الله-جامعة سعيدة |



توجّه كافة المراسلات باسم:
السيد رئيس تحرير مجلة أبعاد
عن طريق البريد الإلكتروني إلى العنوان التالي:

Revue_abaad@yahoo.fr

قواعد عامة :

- ترتيب الأبحاث والمقالات المنشورة يخضع لاعتبارات فنية وطباعة؛
- لا تعاد المادة المرسلّة إلى أصحابها سواء نشرت أو لم تنشر، كما لا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر؛
- لا تُعبر المادة المنشورة إلّا عن آراء أصحابها.

تُعلم مجلة "أبعاد" السّادة الباحثين الرّاعبين في نشر أعمالهم قبول الدّراسات والأبحاث في مختلف إشكاليات الفلسفة، وسائر التّخصصات في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، ومراجعات الإصدارات الحديثة للكتب، وتغطية الملتقيات العلميّة، شريطة التزام أصحابها بقواعد النشر التالية:

1. أن تكون المادة المرسلّة للنشر مدونة باللغة العربيّة، أو بإحدى اللغتين: الفرنسيّة أو الإنجليزيّة، كما يُشترط فيها: الأصالة والحداثة، ولم يسبق نشرها، وليست مستلة من رسائل جامعيّة؛

2. أن تكون المقالات مصحوبة بملخص في حدود عشرة أسطر (10)، لغته مغايرة للغة المقال، ويتبع الملخص بكلمات مفتاحية؛

3. أن يتراوح المقال ما بين (12) و(18) صفحة مع التزام أصحابه بأصول الكتابة العلميّة المتعارف عليها، وعلى أن تكون المادة المعرفيّة محترمة للقواعد العلميّة والمنهجية التالية:

- أ. حجم الورقة (24/16)، وهوامش الصفحة 2.5 سم في كلّ الجهات؛
- ب. بنط 14 في المتن *Traditional Arabic*، وبنط 11 في الهامش. وعند الكتابة باللغة الأجنبيّة يستعمل بنط 13 في المتن *Times New Roman*، وبنط 11 في التهميش؛
- ج. تُوضع الحواشي أسفل الصفحة، حسب التوثيق التالي:
 - الكتب: اسم المؤلّف، عنوان الكتاب، اسم المحقّق / اسم المترجم (إن وجد)، دار النشر، مكان النشر، رقم الطبعة، تاريخ الطبعة، الصفحة؛
 - المجلات والدوريات: صاحب المقال، عنوان المقال، اسم المجلة، العدد، مكان النشر، تاريخ النشر، الصفحة؛
 - ترتب قائمة الببليوغرافيا في آخر المقال ترتيباً أبجدياً.

4. للمجلة حقّ التّصرف في المادة المقدّمة للنشر، من تعديل، أو تغيير مع ما يتماشى والنّسق المعتمد في أصول المجلة؛

5. تخضع البحوث وسائر الدراسات إلى التّحكيم السّريّ لتقرير مدى صلاحيتها للنشر، ويبلغ أصحابها بالرأي النهائي للمُحكّمين.

07 كلمة العدد:
	1. القراءات النقدية للعقل العربي عند الجابري
10 أ.د. دراس شهرزاد (جامعة وهران 2)
	2. الذات والفردية في التجربة الصوفية
	-قراءة في موقف المتصوفة ومحمد إقبال-
22 د. بلحمام نجاة (جامعة وهران 2)
	3. هاجس اليساريين في الفكر العربي
37 د. رايس زواوي (جامعة سيدي بلعباس)
	4. الأصالة الفلسفية والهوية الإسلامية لفكر الفارابي
56 د. درقام نادية (جامعة وهران 2)
	5. حاجة الاختراعات العلمية المعاصرة إلى الترشيح الأخلاقي
75 د. قويدري الأخضر (جامعة الأغواط)
	6. حركية العلم البيولوجي وسؤال الأخلاق
97 د. خديم أسماء (جامعة مسكر)
	7. أخلاقيات العلم:
	-قراءة في كتاب "أخلاقيات العلم" لـ "دافيد رزنيك"-
107 أ. هناء علالي (جامعة عنابة)

8. نيتشه وأزمة القيم في الحضارة الغربية الحديثة
_____ قادم معمر (بامت بجامعة وهران 2) 124
9. الأخلاقية الكانطية وخصوصيتها الفلسفية
_____ أ. بن حجة عبد الحليم (بامت بجامعة وهران 2) 145
10. النزعة الاسمية في الفلسفة الإنجليزية مع جورج باركلي
_____ أ. نقاز محمد رضا (بامت بجامعة وهران 2) 162
11. البعد الأكسيولوجي في فلسفة برغسون
_____ أ. براشد بخدة (بامت بجامعة وهران 2) 188
12. الترجمة والإبداع:
-تحليل إشكالية الإبداع الترجمي العربي المعاصر-
_____ أ. الزاوش يمينة (جامعة مسكر) 198
13. تحولات القراءة من التعدد إلى الجنون
_____ د. بن عون الطيب (جامعة سيدي بلعباس) 216
14. إصدارات ونشاطات المخبر 225

أبعاد، هي جملة القضايا النظرية التي يناقشها جملة من الباحثين والمثقفين، العرب والمسلمين في الوقت الحاضر، والتي تخصّ ما يتعلق بالنتاج العربي الإسلامي في علاقته بماضيه من جهة، وبتفاعله مع حاضره الذي يشكل الحاضر الغربي فيه أقوى مساحة من جهة أخرى.

كتب "محمد أركون" في مؤلفه "الفكر الإسلامي" واصفاً وضع الثقافة والمثقفين في العالم العربي الإسلامي، وكان وصفه يطبعه الطابع التشاؤمي، لإغفاله وجود مثقفين ناشطين وحاضرين فعلاً في أوطانهم، ولكن بدّاً من التحليل الذي قدمه هذا المفكر أنه يدعُو كلّ مثقف وكلّ باحث إلى ممارسة فعاليته الثقافية والنقدية في السّاحة الثقافية التي ينتمي إليها؛ فالمثقف هو المتحلي بروح مستقلة، محبة للاستكشاف، وذات نزعة نقدية تشتغل باسم حقوق الرّوح والفكر فقط، أمثال "الجاحظ"، و"التوحيدي"، و"الكندي"، و"الفارابي"، و"ابن سينا"، و"ابن رشد".

وإذا كان "محمد أركون" يرى بأن هناك إفقار أصاب السّاحة الثقافية العربية الإسلامية بكلّ أبعادها - يظهر ذلك خاصة في التّأليف العربي الإسلامي، إذ هناك غياب كامل في تصوّر "أركون" لأي كتاب في علم الأخلاق من مستوى كتاب "مسكويه" في "تهذيب الأخلاق"، وغياب كامل لأي كتاب في علم اللاهوت أو الكلام أو التّولوجيا من مستوى كتاب "المغني" لـ "القاضي عبد الجبار"، أو من مستوى "مقالات الإسلاميين" لـ "الأشعري"، وغياب كامل لأي كتاب في فلسفة القانون من مستوى كتاب "الموافقات" لـ "الشاطبي"، وغياب أيضاً لكتب في الفلسفة من مستوى كتب "الفارابي"، أو "ابن سينا"، أو "ابن رشد"، وقد لاحظ أيضاً غياب كامل لكتاب في علم الأجناس والجغرافيا من مستوى كتاب "البيروني"

في وصف الهند، وفي التاريخ لا يوجد كتاب من مستوى مقدمة "ابن خلدون"، وفي مجال النقد الأدبي، لا يوجد كتب ترتقي إلى مستوى كتب "ابن جني"، أو "عبد القاهر الجرجاني"، وفي مجال التفسير والدراسات القرآنية، لا نجد كتب في مستوى التفسير القرآني النقدي والشمولي الذي أنجزه "فخر الدين الرازي"... كل هذه الأمثلة الكلاسيكية للفكر العربي الإسلامي، أراد منها "محمد أركون" تقديم وصفاً لوضع الثقافة والمثقف في الوطن العربي والإسلامي، إنه وضعٌ انعدمت فيه النظرة النقدية والاستكشافية والمستقلة للممارسات الفكرية.

لكننا في مجلة "أبعاد"، نحاول أن نسقط أهم المشاركات الفاعلة في مجال الفكر والعلم والأخلاق والسياسة... حتى نرتقي إلى مستوى المثقف الذي غاب في التصور الأركوني، من خلال إحداث مقاربات نقدية بين عمق الفكر العربي الإسلامي وخصوصيات الفكر الغربي.

إننا بحاجة إلى كتابات نقدية تسعى إلى توضيح خصوصية تلقينا نحن لأبي نموذج فكريٍّ أو علميٍّ أو سياسيٍّ أو اقتصاديٍّ... فالعمل انطلاقاً من الحقل الفلسفي القائم على النظرية النقدية يقودنا حتماً إلى تناول القضايا الخاصة بنا، وذات البعد التاريخي والاجتماعي. فعلاقتنا بالحضارة الغربية ونتائجها (الفلسفية، العلمية، الأخلاقية والسياسية...) وعقلايتها تُفهم على نحوٍ متميز من منظور المخلفات السلبية التي أفرزتها العقلانية التقنية وسعيها لتشبيهِ الإنسان، لكن هذا الفهم لا يسقط ضرورة تحمل مسؤولية بقائنا كجزء من البشرية.

ولعلّ الإسهام في البحث النقدي لمسائل العقل والهوية والأخلاق والعلم، قد يشارك بشكل إيجابي في تفعيل الإرادة في التغيير والتطور، فترجمة النصوص وتناولها نقدياً و مواكبة تطور الفكر الغربي وكيفية تعامل الخلف مع إنتاجات السلف أمور

ضرورية في حقل الانفتاح على مواضيع هامة وواعدة تمسّ عمق الأشياء وکلياتها لا على صعيد طرح المسائل فقط، وإنما أيضاً على صعيد تقديم الحلول. فمن تعود على النظر إلى الفلسفة وإلى نتاج الفكر على أنه نشاط تأملي مرتبط باختيارات نظرية يعتقد في كونها خالصة، يفقد من ثمة صلته بواقعه الذي هو غير ثابت ويسلم بوجود ضرورة تتجاوز البشر في تحديد حركة التاريخ.

وعليه، فـ "أبعاد" هي الصورة التي نريد أن يكون من خلالها الباحث والمتقّف العربي الإسلامي فاعلاً وناشطاً غير خاضع لذوق استيطقي أرسطراطي على النمط النيتشوي، نريد منه الانخراط في التحليلات الجذرية النقدية بالرغم من وجود معيقات كثيرة.

د. بلحمام نجاة

القراءات النقدية للعقل العربي عند الجابري

د. دراس شهرزاد*

حاول البعض من المفكرين وضع فلسفة للفرد العربي وللمجتمع العربي، ورفع من مستوى العقل إلى الأعلى حتى يستطيع إدراك الإنسان العربي تخلفه وتبعيته، ويستنتج أسباب ذلك، معتبراً أن المجتمع التقليدي هو السبب، فلا بد من البحث عن فلسفة، وإيديولوجية عربيتين جديدتين ومعاصرتين.

إنّ مهمة الفلسفة اليوم عند المفكرين العرب هي عملية تشخيص للواقع المعاش ومحاولة معالجته وبيان خصائصه، ومميزاته حتى يتمكن الجميع من إصلاحه أو تغييره، لأنّ الأمة العربية لم تعرف بعد طريقها الخاص نحو الحياة سواء سياسياً، اقتصادياً، علمياً، تكنولوجياً، اجتماعياً... لذا، فإنّ الملاحظ على فكرنا المعاصر أنه لا يزال يعيش حالات متناقضة، إمّا أن ينغلق على ذاته، ويحاول التمسك بالتراث الأصيل، وإمّا أن يحاول الإتيان لكل ما هو معاصر من هذا وذاك؛ الفكر العربي المعاصر يعيش أزمة كبيرة لأنه لم يستطع الوصول إلى الإبداع، الذي هو البديل الوحيد الذي يجمع بين التراث الأصيل والواقع الحاضر والعالمي المعاصر.

* أستاذة بقسم الفلسفة بجامعة وهران 2.

وفي هذا الصدد يرى أركون: "اليوم نحن بحاجة لظهور عالم مسلم جديد متمكن من العقلانية الحديثة"¹، ولكن كيف السبيل إلى تحقيق إمكانية فهم العقلانية الحديثة؟ أي كيف يمكن إنجاز المشروع الحضاري التاريخي والفكري؟ أبنقد العقل العربي كما جاء مع الجابري؟ أم بتبني الأفكار والمناهج الغربية وإسقاطها على التراث والعقل العربي والإسلامي؟

إن الدعوة إلى تحديث العقل العربي، لا يتم إلا إذا قام الإنسان العربي، والمجتمع العربي بممارسة النقد الإيديولوجي الفعلي للواقع وللمعرفة: فدعا الجابري إلى تحديث العقل العربي بممارسة قراءة نقدية ابستمولوجية لبديهيات العقل العربي، أي تحليل مكونات العقل العربي، والبحث في أصوله، وكيفية بناءه، إن مثل هذه القراءة المعرفية هي قراءة لحقيقة العقل العربي، فبخصوص تحديد مفهوم العقل العربي يقول الجابري: "إنه ليس شيئا آخر غير هذا الفكر الذي نتحدث عنه، الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافي معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها وتعكس وتعبر في ذات الوقت عن عوائق تقدمهم، وأسباب تخلفهم الراهن، إن وجهتنا الحديثة هي التحليل العلمي للعقل تشكل من خلال إنتاجه لثقافة معينة وبواسطة هذه الثقافة نفسها، الثقافة العربية الإسلامية"².

عندما تحدث الجابري عن محاولة نقد للعقل العربي، فهذا لتمييزه عن العقل اليوناني والعقل الأوروبي الحديث، رغم أن كل هذه العقول مارست تفكيراً نظرياً عقلانياً، كما ميز بين نوعين من العقل: "العقل كبنية ميتافيزيقية" و"العقل كأداة

¹ الإسلام والحداثة: ندوة ومواقف، د. محمد أركون - دار الساقي لندن، الطبعة الأولى، ص 333، طبع سنة 1990.

² محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، جماعة الدراسات العربية للتاريخ والمجتمع، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الثانية، 1985، ص13.

للإنتاج النظري"، والذي يصده الجابري في عملية نقده هو العقل الثاني، العقل كنشاط ذهني، "العقل المكون"¹.

يقدم لنا الجابري في مؤلفه هذا الكيفية التي تمكن بها العقل العربي أن يتفاعل في زمانه مع العقول الأخرى، مع العقلية الجاهلية السابقة والعقلية اليونانية، وعرف لنا "العقل العربي من خلال ما هو حي أي من خلال الثقافة التي صنعت الثقافة العربية التي مازالت تحتفظ بها إلى اليوم"²، كما يرى أن النهضة العربية الحديثة لا يمكن أن تقوم إلا إذا نقدنا العقل أي العقل المكون العربي، وعملية النقد هذه تتم بفحص وتحليل وتركيب للآلة أو الأداة أي المنهجية العلمية التي بها ينتج القواعد والأفكار والحلول، والتي هي السبيل الوحيد الذي يوصل الإنسان العربي إلى الحداثة.

في الحقيقة أن القراءة النقدية التي مارسها الجابري على العقل العربي، ما هي إلا قراءة "إجرائية تجريبية للعقل"³، لأنه انطلق في العملية هذه من استخدامه للطريقة العلمية المعاصرة، أي طبق على العقل العربي النظرة الاستيمولوجية المعاصرة للعقل كما يقول: فنحن عندما نستعمل عبارة العقل العربي "فإنما نستعملها من منظور علمي نتبنى فيه النظرة العلمية المعاصرة للعقل"⁴، بمعنى يجب إحداث قطيعة استيمولوجية مع بنية العقل العربي السائد، لأنه يمثل عائقاً أمام تقدم العقل العربي وتحديثه، حيث أثار في مقدمة كتابه، "نحن والتراث" هذه الفكرة قائلاً: "أن

¹ يميز الجابري في كتابه: "تكوين العقل العربي" بين العقل المكون أي جملة المبادئ والقواعد التي تقدمه الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة، تفرضها عليهم كنظام معرفي، أما العقل المكون فسيكون هو تلك الخاصية التي تميز الإنسان عن الحيوان أي القوة الناطقة، ص 14-15.

² المصدر السابق، ص 54.

³ علي حرب، مداخلات، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، الطبعة الأولى 1985، ص 29.

⁴ المصدر السابق، ص 29.

الدعوة إلى تحديد الفكر العربي أو تحديث العقل العربي ستضل مجرد كلام فارغ ما لم تستهدف أولا وقبل كل شيء كسر بنية العقل العربي المنحدر إلينا من عصر الانحطاط¹.

ويؤكد الجابري أنه يجب ممارسة النقد ليس من أجل النقد بل لأجل التحرر من الموروث الميت في العقلية العربية، ويطالب إثر هذا النظر في معطيات الثقافة العربية، وذلك بتجاوز القراءات السابقة وكل وجهات النظر السائدة، وهنا يكمن دور العقل كأداة أو كوسيلة لممارسة النقد على ذاته أي نقد العقل بالعقل، وبه تكشف مكوناته وآلياته، وبدون هذه العملية لا يمكن للعرب أن يقتحموا بصورة فعلية عالم المعاصرة، وأن يحققوا الحداثة في بنية العقل العربي، وكل تحديث للعقل العربي يتميز بأبعاد ثلاثة: الحداثة، الإيديولوجيات، التراث، "يقرر الجابري على ورقة أعدها لندوة حول: "التراث وتحديات العصر" "الأصالة والمعاصرة" بأنه "يمكن للمرء أن يلاحظ بسهولة أن جميع النهضة التي نعرف تفاصيل عنها قد عبرت إيديولوجيا، عن بداية انطلاقها بالدعوة إلى الانتظام في التراث، وبالضبط العودة إلى الأصول²، وإذا ما حاولنا تحليل هذا القول نجد أن الجابري وضع لنا قياسا منطقيا صوريا مقدمته الكبرى: كل الحضارات ارتبط ظهورها بين النهضة والتراث، ومقدمته الصغرى لا تخضع تبدأ من الصفر أو العدم، فالنتيجة هي: كل الحضارات تعود إلى التراث كأصل لها، ويشترط أن يكون هذا الرجوع واعيا، لأن القراءة هنا لغرض التذكر لا لاستفهام.

¹ محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي - دار البيضاء، الطبعة الأولى، 1980، ص 28.

² سعيد بن سعيد، الإيديولوجيا والحداثة في الفكر العربي المعاصر، الناشر المركز الثقافي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1987.

حدّد الجابري مكونات العقل العربي وقسمه إلى "المعقول الديني، واللامعقول العقلي"¹، وهي التي يجب تحليلها، وفحصها ونقدها، لأنها مكونات التراث وبها يتحدد المشروع الحضاري النهضوي، كما كل وعي أو قراءة واعية للتراث معناه مواجهة كل الإيديولوجيات السائدة والمخططة للعقل العربي، وهذا الوعي يدور التراث في المشروع النهضوي كدلالة إيديولوجية، لأن نقد العقل العربي نستطيع في نظر الجابري صياغة بداية جديدة لتأسيس العقل العربي، وعليه استنتج أنه توجد ثلاثة أنظمة أساسية تكون بها العقل العربي، وبنيت عليها الثقافة العربية وهي "البيان" "البرهان"، "العرفان"².

وبالإدراك النقدي لآلية التفكير، "العقل" يمكن إبراز تنظيم جديد ومنهج نقدي يتغذى بكثير من مفاهيم الفكر المعاصر، وبذلك تصنع معقولة عربية صافية. إن عملية النقد التي مارسها الجابري على العقل العربي من خلال دراسته لمكوناته وبنيته هي نتيجة لوعي الجابري "بأزمة التطور الحضاري في الوطن العربي" والتي كانت موضوع الندوة الفكرية التي ألقاها بالكويت في أبريل من عام 1984 ضمن "إشكالية الفكر العربي المعاصر" حيث طرح تساؤلين هامين تمثل الأول في: "كيف يشعر الوعي العربي بواقع هذه الأزمة؟"

¹ المعقول الديني: هو الخطاب العقلي للقرآن، والذي يتحدد بثلاثة عناصر: أولاً: القول بإمكانية بل بوجود معرفة الله من خلال التأمل في الكون، ثانياً: القول بوحداية الله، نفى الشريك عنه، ثالثاً: القول بالنبوة بمعنى الاتصال بالله، وبالتالي بالحقيقة.

أما اللامعقول العقلي: فهو الموروث القديم (أي الخليط من العقائد والديانات والفلسفات، والعلوم التي دخلت إلى الأمة العربي والإسلامية. أنظر إلى فصل المعقول الديني واللامعقول العقلي في الثقافة العربية الإسلامية في الكتابين: - تكوين العقل العربي " للأستاذ محمد عابد الجابري، وبنية العقل العربي عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت طبعة ثانية سنة 1990.

² نظام البيان: المعقول الديني، نظام العرفان: اللامعقول العقلي، نظام البرهان المعقول العقلي.

وثانيهما: "كيف يتصور أبعادها وخطورتها؟" إنها أسئلة هامة، ولكن صعب جدا الإجابة عليها.

يتصور الجابري واقع الأزمة الحضارية التي تعيشها الأمة العربية حاضرا، ويقدم لنا تفسير حول واقع الفكر العربي المعاصر، مؤكدا أنه يعيش ثنائية بين التقدم والتأخر، وأن الفكر هو مجرد انعكاس للواقع، لواقع العالم العربي الذي عرف، ومازال يعرف تحولات في جميع المجالات، والنتيجة أن العقل العربي يجد نفسه يتأرجح بين الانحطاط والتقدم بين الركود والتحرر، بين التجزئة والوحدة، بين الفوضى، واليقظة، بين النظام والإصلاح.

فإن هذه التناقضات في الساحة العربية هي التي تدفع العقل العربي إلى أن ينغلق على ذاته أو يصاب بحالات النكوص، لأن التاريخ في نظر الجابري ينتظر الفكرة حتى تتبلور، ثم يتحرك، فيغير الوعي عند الناس ويغير كل أنماط حياة الإنسان، فبنقد العقل تتكون الرؤية السليمة للواقع وبنقده يتغير الواقع لأنه هو الآلية الوحيدة التي تحقق شروط المشروع النهضوي في العالم العربي.

إن دراسة الفكر العربي الراهن هي دراسة للفكرة والنظرية التي تقود التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وأن الوعي هو الخلاصة الذاتية والموضوعية لكل ثقافة وإرادة التغيير لكل الأحوال هو انبعاث ونهضة وحب المشاركة في الحضارة الإنسانية بواسطة الوعي النقدي الذي يؤدي على تغيير العقل والمعقول في آن معا. نستطيع في نظر الجابري أن نؤسس ذاتا عربية واعية تسير الحداثة وتحدد التراث، أي تأصيل الحداثة وتحديث الأصالة، كما جاء في قوله: "إنه المشروع الثقافي العربي الذي تم التبشير به منذ أواخر الثلاثينات المشروع الداعي إلى تأصيل الحداثة وتحديث الأصالة، والذي بقي مطمح الأجيال الجديدة الصاعدة...وجوانب الخصوصية في وضع إشكالية الأصالة/الحداثة في القرن التاسع عشرة والنصف الأول

من القرن العشرين تقودنا إلى الاستنتاج التالي وهو أن إشكالية الأصالة/ الحداثة في الفكر العربي المعاصر ليست مجرد إشكالية ثقافية نظرية، بل إنها مرتبطة بالأوضاع الاجتماعية لكل قطر عربي¹.

تميّز طرح الجابري لإشكالية الأصالة/ الحداثة في الفكر العربي المعاصر بميزتين: ميزة معرفية (ابستمولوجية) من خلال قراءته النقدية للعقلية العربية الإسلامية، والقراءة الاتصالية بين ثقافتين: ثقافة عربية إسلامية محضة، وثقافة أوروبية غربية خالصة، وميزة إيديولوجية، حيث حاول أن يربط بين تطور هذه الإشكالية ثقافيا ونظريا وعلاقتها بتطور الأوضاع الاجتماعية، وإن تجاوز هذه الازدواجية الثقافية في اعتقاد الجابري لا يتم إلا "بارتفاع درجة الوعي بهذه الإشكالية في العالم العربي المعاصر... وبالتحليل النقدي لأسسها الإيديولوجية والمعرفية سيزل عنها تلك البطانة الانفعالية اللاعقلانية التي ترافقها ويفتح الطريق لتجاوزها"².

هذه هي الخلاصة العامة التي أبرزنا فيها بصورة مركزة الجوانب الأساسية في فكر الدكتور الجابري وخاصة رؤيته المعرفية والنقدية للمشروع الحضاري المبني على أسس وقواعد منهجية بنقد العقل للعقل العربي أولا ثم بنقد الحداثة حتى يتمكن العقل من فهم العقلانية العربية والإسلامية المحضة ويتفهم أو يستوعب العقلانية الأوروبية الحديثة، هذا هو الحل الذي يقدمه لنا الأستاذ الجابري كمشروع حضاري ثقافة أساسه تحديد الوعي العربي.

"الفيلسوف الحق ليس هو فقط من تيقن البرهنة ويحكم أصول القياس، بل هو أيضا من يتميز بصواب الحدس وصدق الرؤية ونفاذ الخاطر... ولعل وراء العقل البرهاني

¹ محمد عابد الجابري، الأنتلحانسيا في المغرب العربي، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط1، 1984، ص 55.

² المرجع السابق، ص 56-57.

(اللوغوس) عقلا آخر أكثر شمولاً وأعمق رسوخاً فقد نتمكن بواسطته من أن نحس ونفهم ونتخيل ونرمز عقل به تنحبس المعاني ويتحدد الفهم وعنه تصدر المناهج ومنه تتكون فروع المعرفة"¹.

إن الذات العربية والإسلامية لا تحتاج فقط إلى نقد العقل أي إعادة النظر في مفهوم العقل أو أن نفضل بين المعقول واللامعقول، أو بين العقلي والأسطوري، إن العقل كأداة للتأويل المنهجي، استخدمه الإنسان لتفسير وجوده والعالم الذي يحيط به، والحق أن الجابري لم يأت بشيء جديد عن العقل، لأن العقلانية الحديثة حددت كل المهام الممكنة التي يقوم بها العقل، فالعقل يدرك ويحلل ويركب، وينقد ويبدع ويحدد، إنه "ملكه الحكم" التي أسس فيها كانط كتابه الضخم "نقد العقل الخالص" والذي أثر تأثيراً بالغاً في العقلانية الأوروبية ولاشك أن الجابري حاول من خلال مشروعه تبيان حقيقة العقل العربي، لكن تبقى دراسته مجرد تفسير أو تحليل لعقلية عربية وإسلامية بعقلية معاصرة، لم يتمكن الجابري من فهم المعاصرة والأصالة ولم يستطع التركيب بينهما في مشروع حضاري، إن تعقل الماضي ليس له معناه تصنيفه وإحداث قطيعة معه باعتباره عائقاً أمام التقدم.

إننا إذا لم نفهم جيداً التقدم، فلا يمكن أن نحققه، وإذا لم نتمكن من استعادة الأصل أو الماضي فلا يمكن أن نندمج في الحداثة، إن ربط الماضي بالحاضر وإحضاره، والعودة بالحاضر إلى أصوله كدلالة على بلوغ المستقبل "فالماضي هو إذا ما تم وما لم يتم بعد والمستقبل احتمال قائم في الماضي، ففي كل لحظة تتعايش كل أبعاد الزمان وأنماطه وكل لحظة احتمال مفتوح على الماضي والمستقبل، وكل رغبة في المجاوزة والتخطي يمثلها الحاضر يقابلها رجوع وعودة"².

¹ علي حرب، مدخلات، ص 33-34 نفس المعطيات السابقة.

² المرجع السابق، ص 40-41.

إن تأثر الجابري بالنظر الغربية للعرب بأنهم أهل بدو، وبوضعهم متخلفين، وأنهم يعيشون على الفطرة والطبيعة، وهو الذي أدى به أن يكون قاسيا في أحكامه على مكونات العقل العربي وبنيته. وعليه لم يتمكن من التحرر من النظرة العلمية الغربية والتي أسقطها على العقلية العربية.

إن الجابري حاول بطريقة البناء النظري أن يقدم مشروعا تحضويا يحدد فيه واقع الأزمنة الحضارية التي تعيشها الأمة العربية، حاول تأسيس عقلا جديدا أي وعيا نقديا للواقع، يستطيع أن يحقق التغيير الجذري لكل الأنساق الثقافية السائدة، ولكل الأوضاع الاجتماعية المعاشة، لكن الجابري انغلق على ذاته ضمن العقلانية الغربية، ولم يقدم إلا طرحا نظريا تفسيريا لواقع العقل العربي.

إن الإشكالية الأساسية التي تعاني منها الذات العربية والإسلامية في زماننا الحاضر، هي كيف يمكن الربط بين الفكر والواقع؟ هذه الإشكالية التي حاول الجابري تحليلها بواسطة قراءته للعقل والعقلية العربية والإسلامية، مؤكدا أن الفيلسوف يستطيع أن يتحرر نسبيا من المجتمع والتاريخ¹، لأن الفكر ما هو إلا أداة وجدت في الماضي للتعبير عن أمور فقط، وبهذه النظرية حاول معارضة القراءات الجديدة، كالقراءات الليبرالية، أو الاشتراكية التي كانت قراءات إيديولوجية من خلال النصوص التراثية للواقع الحاضر، ولكن رغم هذا الرفض إلا أن قراءة الجابري للتراث، لم تخل من التعبيرات الإيديولوجية مثلا: يرى أن الثقافة العربية اكتملت منذ عصر التدوين، أي جميع فروع الثقافة تأسست ابتداء من منتصف القرن الثاني للهجرة، وتميز هذا العصر باكتمال آليات التفكير العربي "القياس" والكشف الوجداني "و" الاستنتاج العقلي"، أما بعد هذه الفترة تميز الفكر بالجمود وتوقف عن الإبداع، مما أعلن إفلاس العقل العربي.

¹ يجب مراجعة موقف الجابري من اللغة العربية ومن عقلية الأعرابي في كتابه: "تكوين العقل العربي".

إن الجابري أخذ موقفا إيديولوجيا من الفلاسفة والمفكرين، الذين جاؤوا بفكرهم بعد عصر التدوين، لأنه يرى أن الثقافة العربية في هذا العصر أرست الأسس ووضعت الأصول، وقننت القواعد، وشرعت للعقل نفسه استنتج هذا من خلال دراساته وقراءاته للعلوم الإسلامية كالفقه، اللغة، الأصول، والكلام، ويعتبر مثلا أن فلسفة الفارابي وابن سينا، ما هي إلا خطابات إيديولوجية وأن فلسفتهم ما هي إلا تعبيرات عن حاجات وأحلام لمشاريع مستقبلية "ليس مقنعا لنا أن تكون ثمة قيمة للفلسفة الإسلامية، إذا كانت خطابا إيديولوجيا مناضلا، لأننا بذلك نتمكن من قراءتها أي جعلها معاصرة لنا بالطبع لا مقال بريء في النهاية والإيديولوجيا تتخلل كل المقالات ولكن هناك فرقا بين أن نقرأ في الفلسفة مصالح طبقية نامية أو مظهر لصراع اجتماعي وسياسي وعرفي، يكاد يكون مباشرا وبين معرفة كيف يصوغ الفكر تاريخيته¹.

إن أي فلسفة لا تخلو من الإيديولوجيا، ويدخل شيء من الإيديولوجيا في الفلسفة، لأن الفلسفة تستخدم كوسيلة لدعم الإيديولوجيا، وبالتالي هي بمثابة المقدمة لها، والإيديولوجيا هي فلسفة مغلقة لأنها اعتقاد دوغماتية مغلقة ومما لاشك فيه اليوم أن مهمة الفلسفة هي محاولة بناء المجتمع والعالم عقليا، وذلك بإعادة ترتيب الأوضاع الاجتماعية والعلاقات بين الإنسان والإنسان والمجتمع، ثم بين الإنسان والكون والذات العربية تحتاج إلى مشروع إيديولوجي يحسن تشكل الفلسفة التي تؤسس مشروعا حضاريا يدافع عن قضيته التقدم والتطور.

إن قراءة العقل للعقلية العربية التي قام بها الأستاذ الجابري، ما هي إلا محاولة لدراسة مكونات وآليات العقل العربي بمنهجية أو منطق العقلانية الغربية المعاصرة،

¹ المرجع السابق، ص 124.

وهذا ليس حلا لواقع الأزمة الحضارية التي تعيشها الذات العربية اليوم، بل هي محاولات تفسير أو تحليل الماضي بأسلوب حديث فقط، إن الأستاذ الجابري لم يقدم للذات العربية فلسفة تستند عليها حتى تحقق التطور والحدثة، حتى تثبت وجودها كأمة مع الأمم التي تقود الحدثة، إن تناسيه للهدف الأساسي وهو النهوض الغربي، ووحدة الأمة العربية ومحاولة استيعادها لدورها التاريخي ناتج عن إهماله لقراءة الوعي الغربي الراهن أو الحديث "إن الوعي الغربي الحديث بأشكاله يقتزن ب بدايات اليقظة العربية، وأنه هدف إلى النهوض بالعرب، وإلى تأكيد وحدة الأمة العربية، واستعادة دورها التاريخي ورفض التبعية¹.

إن الجابري لم يهتم بدراسة المراحل التاريخية التي مرت بها الأمة العربية: مرحلة الحضارة والتقدم إلى مرحلة الركود والانحطاط الفكري والاجتماعي ومرحلة الاتصال بالفكر الحديث والعالم الغربي قائد النهضة الحديثة، هذا ما يثبت تطور الوعي العربي وتاريخيته، وإن تغيير الوعي ينعكس بالضرورة على المجتمع، فكلما حصل تقدم في الوعي العربي كلما ترتب عنه تغيير أو تطور في المجتمع فإن كل عربي يبحث عن الأداة التي ستقود العقل والمجتمع نحو الأفضل والأحسن والأقدر، والتي تفهمه وضعه في العالم المعاصر.

إن هذا الكلام لا يعني بأي شكل التقليل من أهميته قراءة ونقد الجابري، للعقل العربي، ولكن محاولته ما هي إلا اهتمامات معرفية ونقدية للعقلانية العربية والإسلامية الماضية ولا يستطع وضع أو تأسيس معقولة جديدة أي عقلانية حديثة.

¹ عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية، دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1984، ص 27.

إننا نؤمن بتميّزنا الحضاري، والتميّز الحضاري غير الانغلاق وغير العداء الحضاري.... بل وغير الاكتفاء بالذات الحضارية...والانكفاء على هذه الذات"¹. إن استقلال أمتنا حضاريًا لا يتحقق إلا إذا استطاع أفرادها بلورة ملامح المشروع الحضاري العربي والإسلامي، وهذا المشروع وهو الذي يحمي الأمة من التفككات، والتشويه المعرفي والحضاري، ومن التغريب والتبعية والتخلف.

المراجع:

1. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، جماعة الدراسات العربية للتاريخ والمجتمع، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الثانية، 1985.
2. _____، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي - دار البيضاء، ط1، 1980.
3. _____، الأنتلجانشيا في المغرب العربي، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1984.
4. علي حرب، مداخلات، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، ط1، 1985.
5. سعيد بن سعيد، الإيديولوجيا والحداثة في الفكر العربي المعاصر، الناشر المركز الثقافي، بيروت - لبنان، ط1، 1987.
6. عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1984.
7. الإسلام والحداثة: ندوة ومواقف، د. محمد أركون - دار الساقي لندن، ط1، 1990.

¹ المرجع نفسه، ص 80.

الذات والفردية في التجربة الصوفية

-قراءة في موقف المتصوفة ومحمد إقبال-

د. بلحمام نجاة*

يبدو أن كل الثقافات التي تتناول التجربة الصوفية تتحد في الموقف القائل بفناء الذات والفردية، أثناء خوض تجربة التصوف، خاصة في حالة الفناء والاتصال باللامتناهي. وهذه الخصائص هي ما يساعد على فهم العلاقات بين التصوف والأديان التقليدية المختلفة.

غالباً، ما يؤوّل التجربة الصوفية الذين مرّوا بها من منظور عقائدهم التي تشكل مجموعة معتقداتهم السابقة: فالمتصوف المسيحي الساذج يقبل ببساطة وبلا نقد الفكرة التي تقول أن التجربة التي مرّ بها هي "الاتحاد بالله"، أي بالله على نحو ما تصوّره كنيسته من الناحية التقليدية؛ والمتصوف الهندوسي يؤوّل تجربته على أنها الاتحاد مع براهمان أو مع الآلهة "كالي"؛ والمتصوف البوذي يؤوّل تجربته بألفاظ غير لاهوتية تماماً، قد يضعها العقل الغربي ضمن لقب "الملحد"؛ والمتصوف الإسلامي يؤوّل تجربته على أنها الاتصال بالمطلق أو اللامتناهي أو الله.

* أستاذة بقسم الفلسفة بجامعة وهران2.

وتجربة الاتصال في التصوف وفناء الفردية، نجد لها تعليقات وأوصاف مختلفة ضمن ثقافات وأديان متعددة، ولما كان لهذا الجانب من التصوف أهمية عظيمة على المستوى النظري والعملي، تبين من الضروري الوقوف على طبيعته.

يقول أفلوطين: «أنت تسأل كيف يمكن أن نعرف اللامتناهي؟ وأنا أجيبك، أننا لا نعرفه عن طريق العقل، لأن وظيفة العقل التمييز والتحديد ولا يمكن أن يكون اللامتناهي على مرتبة واحدة مع موضوعاته. إنك لا يمكن لك إدراك اللامتناهي إلا... بالدخول في حالة لا تعود فيها موجود أنت ولا ذاتك المتناهية، وهذا يعني... تحرر ذهنك من الوعي المتناهي، وعندما تتوقف عن أن تكون متناهيًا فإنك تصبح واحدا مع اللامتناهي، وتتحقق هذه الوحدة أو هذه الهوية»¹.

يمكن تصنيف النصف الأول من هذه الفقرة على أنه تأويل فلسفي، أما النصف الثاني فهو وصف مباشر لحالة الذهن التي مرّ أفلوطين بتجربتها، فهو في نفس هذه الرسالة إلى "فلاكوس" يقول: «إننا لا نستطيع أن نستمتع بهذا السمو إلا بين حين وآخر... لقد تحققت أنا نفسي منه ثلاث مرات حتى الآن».

ولو أننا انتقلنا من التصوف الديني غير اللاهوتي عند أفلوطين إلى أقوال ثلاثة متصوفة من الديانات التأليهية وهي الإسلام، والمسيحية، واليهودية، فسوف نجد دلائل كثيرة على أنهم مرّوا بالتجربة نفسها التي ضاعت فيها الفردية.

لقد كتب "هنري سوزو"² يقول: «عندما تفقد الروح وعيها الذاتي في الحقيقة ذاتها، فإنها تجعل مستقرها في ذلك الغموض العظيم الذي يصيب بالدوار، وهي

¹ هذه الفقرة مأخوذة من رسالة من "أفلوطين إلى فلاكوس"، من مؤلف: ستيس (ولتر): التصوف والفلسفة، مرجع سابق، ص 145.

² هنري سوزو (1295-1366م) متصوف ألماني كبير، ومؤسس "جماعة أصدقاء الرب" كان نبيلًا لكنه مر بتجربة روحية عنيفة أطلق عليها اسم "الصحة الدينية العميقة" عاش بعدها حياة روحية عنيفة خالصة، كتابه =

بذلك تتحرر من كل عقبة أمام الاتحاد ومن خصائصها الفردية... عندما تختفي في الله... وباندماج الروح في الله فإنها تختفي...¹.

إن عبارة "تختفي" تتكرر كثيرا عند المتصوفة المسلمين والمسيحيين للتعبير عن الشعور الفعلي أو التجربة التي مروا بها، وفي فقرة "سوزو" نجده يتحدث بإفراط عن ضياع الهوية الشخصية، وإن كان يضيف بعض التحفظات فهو يقول أن الروح تختفي «ليس اختفاء تاما... لأنها لا تصبح الله بالطبيعة... فهي لا تزال شيئا خلقه الله».

وهذا الأمر يكشف عن نزاع كبير بين الديانات التأليهية الثلاث، حول التأويل الصحيح الذي يقدم لتجربة "الاختفاء" أو "الفناء" في اللامتناهي، ولقد أدان اللاهوتيون المعتدلون في الديانات الثلاث ما أسموه "بوحة الوجود"، وهذا ما يفترض أن وحدة الوجود تتضمن معنى وحدة الله والعالم، ولكنها في النزاع الذي قام بين المتصوفة واللاهوتيين أو رجال الدين، تعني الهوية بين الله وجزء من العالم هو الذات الفردية، ولقد سمح رجال الدين للمتصوفة بالزعم "بالإتحاد بالله" إلا أن هذا الإتحاد يفترض على أن لا يؤول على أنه "الهوية" بل على أنه شيء يختلف قليلا عن الهوية الفعلية المطلقة.

والمتصوف المسلم "منصور الحلاج"²، صلب ببغداد لأنه — بعد بلوغه الإتحاد بالله — قال بالهوية مع الله، وهذا ما كان يرفضه رجال الدين آنذاك.

= الرئيسي هو "كتاب صغير عن الحكمة الأزلية" عام 1328م، وهو يشمل على بعض الموضوعات الصوفية والتأملات اللاهوتية.

¹ ستيس، التصوف والفلسفة، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، 1999، ص 146.

² الحسين بن منصور الحلاج (244هـ-309هـ) كان صانعا فقيرا يكسب قوته من حليج الصوف. من أعظم متصوفة الإسلام، تلقى تعليمه على سهل بن عبد الله التستري ثم اعتصم بقمة جبل أبي قبيس يتعبد، وصحب الجنيد شيخ الصوفية في بغداد، بلغت مصنفاته أكثر من أربعين كتابا، أشهرها "الطواسين" الذي كتبه بأسلوب =

ويعتقد اللاهوتيين أن حتى في حالة الاتحاد بالله، فلا بد أن تظل فردية المتصوف منفصلة ومتميزة عن الله، وعليه فمن الضروري أن نفهم ذلك الاتحاد بطريقة أخرى، ويرى مؤلف "التصوف والفلسفة" ولترستيس "أن المتصوفة الكاثوليكية في العصور الوسطى والذين كانوا يخضعون في العادة خضوعاً تاماً للكنيسة، كانوا عندما يصفون تجربة الاتحاد حريصين على انتقاد وحدة الوجود وعلى القول بأن الروح الفردية لا تختفي تماماً في الله، بل تظل كائناً متميزاً، ومن ثم فإن عبارة "سوزو" عن هذه النتيجة.

ينبغي النظر إليها على أنها وصفه التلقائي لتجربته الفعلية، وإنما هي تأويل وضعته على لسانه قوة السلطات الكنيسية، ولا يتضمن ذلك القول بأن تأويله لابد بالضرورة إما أن يكون غير مخلص أو خطأ.

لكن مع ذلك لا يمكن إنكار أن المتصوفة الكاثوليكية كثيراً ما يقولون عبارات تنطوي على هوية وحدة الوجود الكاملة، لكنهم سرعان ما يضيفون فقرة متحفظة تنطوي على مثل السلطات الكنيسية العليا.

يقول إيكهارت، متحدثاً عن فناء الفردية: «تغوص الروح وتضيع في هذه الصحراء وتتدمر هويتها»¹. لكن في فقرة أخرى يتبين أنه يتنصل من تأويل وحدة الوجود، يقول: «في هذه الحالة الرفيعة تفقد الروح ذاتها الصحيحة، وتتدفق بفيض

= رمزي اصطلاحاً كانت له عباراته الرمزية تعبر عن "شطحات" منها قوله "أنا الحق" وكثيراً ما يتحدث عن الروح الإلهي والروح البشري على أنهما محبان يتناحيان في حالة مزج تام، كما في القولين:

مُزجت روحك في روحي كما *** تمزج الخمرة بالماء الزلال | أنا من أهوى ومن أهوى أنا *** نحن روحان حللنا بدنا
فإذا مسك شيء مسني *** فإذا أنت أنا في كل حال | فإذا أبصرتني أبصرته *** وإذا أبصرته أبصرتنا
حوكم "الحلاج" وقتل عام 309هـ، بعد أن تحمل بشجاعة ناذرة الآلام المبرحة التي أنزلها به قاتلوه، وقد كتب المستشرق ماسينيون عن مأساة الحلاج الشهيرة.
¹ ستيس (ولتر): التصوف والفلسفة، ص 148.

غامر في وحدة الطبيعة الإلهية، لكنك ربما تسأل ما هو مصير هذه الروح الضائعة؟ هل تجد نفسها أم لا؟.. يبدو لي أنه... على الرغم من أنها تغوص تماما في وحدانية الألوهية، فإنها لا تلمس القاع أبدا... فقد ترك لها الله نقطة واحدة صغيرة لتعود منها إلى ذاتها وتعرب نفسها على أنها مخلوقة»¹.

فما يميّز الذات الفردية عن الخالق - في المصطلحات المسيحية - هو أنها مخلوقة، فـ "إيكهارت" يعترف بوجود الهوة التي تفصل بين الله والإنسان وهي التي تصر عليها ديانات التألّيهية (المسيحية والإسلامية واليهودية)، والمميّز هو في الذات الفردية التي لا تندمج مع اللامتناهي، بل تظل فردا متناهيًا ومخلوقًا، لكن مع ذلك نجد نصوص كثيرة لـ "إيكهارت" يحذف منها هذه الفكرة، وهي نصوص تتضمن هوية كاملة بين الله والروح أو الذات في التجربة الصوفية، منها قوله: «ترقى الروح البشري إلى السماء، لكي تكتشف الروح التي تسير السماوات وحتى عندئذ... فإنها تدفع بقوة في دوامة، من أصلها نشأت الروح وهناك لا تكون الروح بحاجة إلى العدد من أجل المعرفة، لأن الأعداد لا تستخدم إلا في الزمان في هذا العالم الناقص المعيب، فلا أحد يستطيع أن يضرب بجذوره في الأزل دون أن يتخلص من مفهوم العدد... ويقود الله الروح البشري عبر الصحراء في وحدته الخاصة التي هي الواحد الخالص».

إنّنا نجد في هذا النص مضامين أكثر من تجربة الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف فلا بد أن تكون "بلا مكان" و "بلا زمان"، لأن الزمان والمكان هما الشرطان الضروريان للكثرة والتعدد، وهناك فقرات لـ إيكهارت يعلن فيها أننا لا بد أن نتجاوز الزمان لو أننا أردنا أن نمر بتجربة الاتحاد الصوفي مع الله "أو مع الربوبية".

¹ المرجع نفسه، ص 149.

إن بعض هذه النصوص التي تعبر عن وحدة الوجود اعتمدتها الكنيسة كأساس لآتهام "إيكهارت" بالهرطقة.

وتجربة ضياع الفردية أو فنائها في الوجود اللامتناهي - والتي انطلق منها إقبال كأساس لرفض التصوف في الصورة، التي سماها بالتصوف السلبي - نجدها عند المتصوفة المسلمين معروفة جدا، حتى مصطلح "فني" يطلق عليها، فهي تسمى "الفناء *FANA*" التي تعني حرفيا "التلاشي"¹، ويتضايّف مع الفناء حالة "البقاء *BAQUA*" التي تعني بقاء الروح التي مرت بتجربة الفناء في الله. وقد لاحظ "نيكلسون" «أن الصوفي يرتفع إلى حالة تأمل الصفات الإلهية. وعندما يفنى وعيه تماما، يتحول عنصره إلى بهاء الجوهر الإلهي»².

هذه العبارة هي الشرح الذي يقدمه "نيكلسون" وهي ليس لها نفس قوة الوصف الذي يقدمه المتصوفة أنفسهم، لكن هناك نصوص كثيرة كهذه في كتابات الصوفية المسلمين أنفسهم، تدعم المعنى العام لملاحظة "نيكلسون"، وإن كانت لا تدعم بالطبع عباراته الميتافيزيقية، مثلا في نصوص "للجنيد"³ نجده يقول: «يغوص الصوفي في المحيط عن طريق الوحدة، والفرار من ذاته، ويخلف وراءه مشاعره وأفعاله كلما دخل في الحياة مع الله»⁴.

كما هناك نصا آخر هو للمتصوف "أبو يزيد البسطامي"⁵ يصف فيه تجربته الصوفية الخاصة فيقول: «ثم أصبحت طائرا جسده هو الواحدية، وجناحاه هما

¹ نيكلسون: دراسات في التصوف الإسلامي، ص 66.

² المرجع نفسه، ص 53.

³ هو أبو القاسم الجنيد، ولد في بغداد عام 297هـ.

⁴ سبتس(ولتر): التصوف والفلسفة، ص 150.

⁵ أبو يزيد البسطامي توفي (26هـ/874م) أحد كبار صوفية الإسلام في القرن الثالث الهجري، واسمه طيفور بن عيسى، وينسب أبو يزيد إلى بسطام (مدينة في الطريق إلى نيسابور فتحت في عهد عمر بن الخطاب) اختلفت =

الأبدية، وواصلت الطيران في فضاء المطلق حتى وصلت إلى منطقة التطهر وحذقت في مجال الأزل، وأدركت هناك شجرة الواحدية».

هنا، يؤكد البسطامي بأنه امتلك ما يسميه "بالوعي الموحد"، وهو الوعي بالوحدة التي تجاوز كل كثرة، ثم يشير إلى أنه وصل إلى تجربة مباشرة بالواحد والأزلي، فيقول: «ذات مرة رفعتني إلى أعلى، ثم أجلسني أمامه وقال لي: «إيه يا أبا يزيد، الحق أن خلّقي يرغبون في رؤيتك» فقلت: "زيتي بوحدتك، وسرليني بذاتك وارفعني عاليا إلى وحدانيتك، حتى إذا رأيي خلقتك بعد ذلك قالوا إنهم رأوك: وسوف تكون أنت هناك، أما أنا فلن أكون هناك على الإطلاق»¹.

إنها تجربة الفناء، وتخطيط حواجز الذات المتناهية حتى أن هويتها الشخصية تفنى، ويشعر الصوفي أنه اندمج أو فنى في اللامتناهي، وهذا ما قصده "أو يزيد البسطامي" بعبارة "سرليني بذاتك"، وعندما يقول بعد ذلك "أنت سوف تكون هناك، أما أنا فلن أكون هناك، فإنه كان يقصد أن هويته الشخصية قد تلاشت تماما، أو فنيت في الذات الكلية، أو الوعي الكلي الذي يفسره "أبو يزيد بسطامي" على أنه الله، ومن ثمّ فلسّ "أنا" بل "أنت" الذي تكون هناك. وعليه يتلاشى الصوفي في تلك الرؤية عن الذات في الواحد ويبلغ تلك الحالة من الاتحاد التي هي غاية الطلب.

نستنتج بأنه يوجد في اللاهوت الإسلامي نفس الإصرار في اللاهوت المسيحي على وجود هوة بين الله والإنسان، وكثير من صوفية الإسلام، لم يكونوا حريصين

=الآراء فيه اختلافا كبيرا، فقد رويت عنه أقوال من قبيل (الشطح) يغلب عليه حال الفقر ويؤثر عنه فيه أقوال منها "للخلق أحوال ولا حال للعارف لأنه محيت رسومه وفنيت هويته بمهوية غيره وغيب آثاره بآثار غيره" ومنها قوله "لا يرى" لا يرى (العارف في حال الفناء) غير الله تعالى "وترجع أهميته إلى أنه كان أول من استعمل كلمة "الفناء" بمعناها الصوفي الدقيق.

¹ ستيس: التصوف والفلسفة، ص 79-80.

بالقدر الكافي لتحسين أنفسهم ضد الاتهام بوحدة الوجود، فكثير منهم يبدو عليهم المبالغة في أقوالهم، غير أن الغزالي-بحدوئه الفلسفي- يدين تجربة الفناء بوصفها تتضمن هوية مع الله¹.

أما المعتدلون من اليهود، فهم أيضا يدينون مذهب وحدة الوجود وتجربة فناء الذات والفردية ويعتبرونه هرطقة، لكن النزوع الصوفي لوحدة الوجود قد ظهر بين الحين والآخر في الديانة اليهودية، رغم أنه كان مغلقا بنزوع الاعتدال، فالتجربة التي يطلق عليها المتصوفة المسلمون مصطلح "الفناء" كانت موجودة بين متصوفة اليهودية، وإن كان لم يعبر عنها بصراحة، لكن "برفسور شوليم"، يقتبس من كتابات غير منشورة لـ "أبوليفيا ABULAFIA"² نصًا تشير إلى ذلك يقول: «جميع القوى الباطنية والأرواح المختبئة في الإنسان تتوزع وتتمايز في الأجسام، غير أنها مع ذلك بطبيعتها جميعا عندما تعود ارتباطاتها فإنها تعود إلى مصدرها الأصلي الذي هو واحد بلا ثنائية والذي يؤلف الكثرة»³.

هذا النص، لن يكون واضحًا، ما لم نفهم مجاز "الارتباطات غير المحكمة"، ويقدم "شوليم" شرحًا يقول أن الارتباطات غير المحكمة للأرواح تعني تحررها من قيود التناهي حتى تعود إلى مصدرها الأصلي الذي هو الواحد اللامتناهي ويقول "شوليم" أن المجاز يعني عند هذا المتصوف: أن هناك حواجز معينة تفصل الوجود الشخصي للروح عن مجرى الحياة الكونية، فهناك سد يحجز الروح ويحصرها... ويصونها من التيار الإلهي الذي يفيض من حولها في كل جانب.

¹ الغزالي (أبو حامد): كيمياء السعادة، ترجمة كلود فيلد عام 1910م، ص 171.

² إبراهيم بن صموئيل أبوليفيا (1240-1291م) متصوف يهودي غنوصي من رواد مذهب القبالة (مذهب السلف) أسس جماعة القبالة النبوية، من تعاليمها أن روح النبوة يمكن اكتسابها عن طريق تأمل الأحرف المحانية العبرية.

³ ستيس: التصوف والفلسفة، ص 151.

لكن ما الذي يعوق الروح في شخصياتها المتناهية؟ الجواب هو الأشكال الحسية والصور التي ينتجها الوعي المتناهي، وهي التي تختفي في التجربة الصوفية. وإذا اتجهنا إلى الثقافة الهندية -بحكم انتماء إقبال إليها- فإن البوذية في -صورة "الهنايانا"¹ في "اليابان- تكشف أيضا عن تجربة الفناء، إذ نجد عبارة واضحة عن فناء الفردية في كتابات "د.ت سوزوكي" الشارح المعروف لبوذية زن"²: القوقعة الفردية التي توجد فيها شخصيتي مغلقة بإحكام وهي تنفجر في لحظة الساتوري³ Satouri (المصطلح البوذي لتجربة الاستنارة) وليس ثمة ضرورة لاتحادي مع وجود أعظم من ذاتي أو أن امتص بداخله لكن فرديتي التي وجدتها تتماسك بصلابة بعضها مع بعض وتنفصل على نحو قاطع عن جميع الموجودات الأخرى... هذه الفردية ذابت وتلاشت في شيء لا يمكن وصفه بأنه شيء له نظام مختلف أتم الاختلاف عن النظام الذي كنت معتادا عليه..."⁴.

وهو يستطرد في هذا النص، فيلاحظ ملاحظة هامة هي أن الشعور بالسمو والرفعة كان صاحبا للساتوري Satouri، وهو الشعور الذي يقصد به الغبطة والسعادة، وهي تعود إلى أن الساتوري كسر لقيود المفروضة على المرء بوصفه موجودا فرديا لأنه يعني امتدادا لا متناهيا للفرد.

¹ الهنايانا: كلمة سنسكريتية تعني العربة الصغرى وهي اسم أطلقه أصحاب المهايانا (العربة الكبرى) في التراث البوذي على المدارس المحافظة.

² بوذية زن: أي بوذية التأمل، مدرسة بوذية هامة في اليابان تذهب إلى أنها تمثل جوهر البوذية وهو الوصول إلى مرحلة الاستنارة التي بلغها بوذا الأكبر وكلمة Zen يابانية معناها التأمل وهي نفسها كلمة Ch'en الصينية

³ الساتوري Satori في بوذية زن (أي البوذية التأملية) هي الاستنارة الروحية من خلال التجربة الصوفية.

⁴ ستيس: التصوف والفلسفة، ص 152 من مؤلف، د.ت سوزوكي: بوذية زن: كتابات مختارة من د.ت سوزوكي، نشرها وليم باريت، نيويورك، ص 105.

ومن الملاحظ أيضا أن "سوزوكي"¹ يستخدم تعبيرات مثل "ذابت"، "تلاشت" وربما قد استمدتها من مصادر إسلامية أو مسيحية وإن كان افتراض من هذا النوع غير ضروري، على اعتبار أن التجربة نفسها توجد في ثقافات متنوعة، بحيث تتردد نفس الكلمات.

إن العبارة التي يقول فيها "سوزوكي" أن هذه التجربة لا تعني بالضرورة "الاتحاد مع موجود أعلى من ذاتي" تبدو وكأنها تتناقض مع الأساس الذي يقول أن التجربة البوذية واحدة وهي نفسها تجربة المتصوفة المسلمين والمسيحيين. لكن الاعتقاد الأكثر قربا أن "سوزوكي" أقحم هذه العبارة لأنه كان قلقا بشأن التفرقة بين موقفه الفلسفي وموقف التأليه الشائع في المسيحية.

وتعتبر "الأوبنشاد"² من المصادر الكبرى للتصوف الهندوسي، والأوبنشاد أو الأوبانيشاد أهم الكتب المقدسة في الفلسفة الهندية، والأوبانيشاد هي الأجزاء الختامية للفيديا، وهي على حد تعبير "ماكس مولر" منهاج وصل فيه التأمل الفلسفي الإنساني قمته العليا، وقد سيطرت الأوبانيشاد على فلسفة وديانة الهند لمدة ثلاث آلاف سنة تقريبا، والحقيقة أنه لا توجد أوبانيشاد واحدة بل يوجد ما لا

¹ د.ت سوزوكي (1870-1966م) مفكر وباحث ياباني، كان المفسر الرئيسي لبوذية زن في الغرب، كان في شبابه تلميذا لأستاذ بوذي شهير في أيامه، وتحت هدايته وإرشاده استطاع أن يصل إلى تجربة ساتوري Satori أي الاستنارة الفجائية التي كان لها أهمية قصوى في حياته، كتب "مقال عن صحة الإيمان في بوذية المهيانا" عام 1900م، و"موجز عن بوذية المهيانا" عام 1907م.

² الأوبنشاد أو البونيشاد: كلمة سنسكريتية مؤلفة من مقطعين "يوبا" ومعناها بالقرب من و"شاد" ومعناها اجلس أو مجلس وهي تعني "الجلوس بالقرب من المعلم". ثم أصبحت تطلق على المذهب الغامض الذي أسره المعلم إلى خيرة تلاميذه، وفيها 108 محاور مما جرى بين المعلم وتلاميذه. ألفها كثير من القديسين والحكماء بين سنتي 800 و500 ق.م. والأوبنشاد من بين أقدم الوثائق المعروفة في التصوف الهندي أو المعرفة، وهي تؤرخ لنفسها من النصف الأول إلى الألف الأول قبل الميلاد، وهي تصف على نحو ثابت لا يتغير، التجارب الصوفية، بأنها بلا صوت وبلا شكل وغير ملموسة أي أنها تخلو من المضمون الحسي.

يقل عن مائتين منها، وإن كان عدد أشهرها عشرة فقط. وترتكز تعاليم الأوبانيشاد على تأكيد وجود الإله الواحد الذي تعتبر جميع آلهة الفيدامظهرها له، وتميز الأوبانيشاد بين الإله الذي هو براهمان بذاته، الذي يتعالى على الظهور والإدراك، وبين براهمان في الكون الذي يتحقق في الكون وفيها.

أما الطريق الذي ترسمه الأوبانيشاد أمام الفرد للوصول إلى الحقيقة فهو طريق طويل، يبدأ بالتهيؤ الأخلاقي اللازم، إذ «لا يستطيع أحد أن يصل إلى الروح بدون جلد ونظام»¹ وعلى الإنسان حتى يرى الروح أن يصبح «هادئاً مسيطراً على نفسه، ساكناً، يتحمل بصبر، وقانعا»².

إنّ الهدف من التهيؤ الأخلاقي الذي جوهره هجران الأنانية الفردية والصلاة للإله وتقديم القرابين له، إنما هو الوصول إلى حالة سماوية من الغبطة والسرور أو ولادة جديدة في عالم جديد.

إنّ الإنسان إذا ما تحرر من الوجود المادي (كارما)، استطاع أن يصل إلى الخلاص (موسكا)، ونجح في الاتحاد بالكائن الأعلى الذي لا يدرك ولا يعرف إلا من خلال اليقظة الروحية الكاملة - فعندما تتحرر كل الرغبات التي تسكن قلب الإنسان، يصبح الفاني خالداً، عندئذ يصل إلى "براهمان"، و«عندما تقطع كل عقد القلب هنا على الأرض يصبح الفاني خالداً»³... إننا لا ندركه أبداً بالكلام أو بالعقل أو بالنظر، وكيف يمكن إدراكه إلا بقولنا "إنه موجود".

إنّ المعرفة بالإله لا تكون إذا إلا لأصحاب الرؤى الكاملة الذين أخذوا أنفسهم مند البداية بالصبر والزهد والورع، «فالروح لا تتحقق عند من يعوزه الصبر ولا عند

¹ النشار (مصطفى): المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1997، ص 95.

² المرجع نفسه، ص 95.

³ المرجع نفسه، ص 95.

من لا هدف له، ولا من خلال التفكير الخاطئ للتقشف»¹، بل يصل أصحاب الرؤى الذي يقتنعون بالمعرفة كسبيل. الذين هم ذوات كاملة أحرار من الانفعال وهادئون. ويصل إليه «هؤلاء الحكماء ذوو النفوس الورعة ويدخلون إلى الكل ذاته»².

وإذا كان يصح فكرة وجود أساس كلي عام للتصوف بصفة عامة وتجربة فناء الفرد بصفة خاصة، فمن المتوقع أن نجد في النصوص الهندوسية القديمة أمثلة عن ضياع الهوية الشخصية، والنص التالي مأخوذ من "البريهاردنيكاأوبنشاد" يقول: «كما تذوب قطعة الملح التي نلقي بها في الماء... فكذلك أيضا الروح الفردية، آه يا ماتريا»³، تذوب وتغنى في الوعي الخالص الأزلي، اللامتناهي والمتعالي. إن الفردية تنشأ من توحيد الذات - عن طريق الجهل - مع العناصر وعند اختفاء الوعي بالكثرة أثناء الإشراق الإلهي، تختفي»⁴.

إن الجزء الأوسط من هذا النص يشرح كيف تظهر الفردية، ليس جزءا من وصف التجربة، ولكنه إقحام لنظرية ميتافيزيقية مأخوذة من مذهب "ساخيا SAMKHYA" في الفلسفة⁵، وبقية النص هي وصف مباشر - بالتقريب - لنفس نوع تجربة فناء الهوية الشخصية، وهذا دليل على أن هذه العبارة من التجربة الصوفية

¹ المرجع السابق، ص 96.

² المرجع السابق، ص 96.

³ ماتريا Maitreya كلمة سنسكريتية تعني "بوذا المستقبل"، فقد كان هناك أكثر من بوذا في الماضي وسيكون هناك أكثر من بوذا المستقبل، ونحن في الوقت الحاضر في انتظار "بوذا المستقبل، ونحن في الوقت الحاضر في انتظار "بوذا المنتظر" وهي نفسها كلمة "ميروكو" اليابانية.

⁴ ستيس: التصوف والفلسفة، ص 153 عن الأوبنشاد، ترجمة سوامي وفريدريك مانتشنسر - نيويورك - منتر، المكتبة الأمريكية الجديدة لعالم الأدب سنة 1957م، ص 88.

⁵ ساخيا أو ساخيا (والكلمة سنسكريتية تعني المتعدد) أقدم المذاهب الستة في الفلسفة الهندوسية وهو مذهب يؤمن بشائية المادة والروح، فالروح في جوهرها الأصلي خفية وكلية، أما المادة فتحكمها قيود الزمان والمكان.

مشتركة مع المتصوف الوثني "أفلوطين" ومع المتصوفة المسيحيين من أمثال "إيكهارت" و"سوزو" ومتصوفة الإسلام من أمثال "البسطامي" و"الجنيد" ومتصوفة بوذية المهايانا ومتصوفة الهندوسية.

لكن إزاء كل هذه الأطروحات التي تؤكد على فناء الذات في المطلق، يقر الفيلسوف والشاعر الهندي-صاحب كتاب تحديد التفكير الديني في الإسلام - محمد إقبال بأن الإنسان في علاقته مع الذات الإلهية يصبح ذاتا "Ego" لقدرتها على الحركة والانتقال من نشاطها المتناهي إلى إمكانياتها اللامتناهية، فالذات الإلهية عند إقبال قوة مطلقة وديمومة بحثة، إنها تغير بدون تعاقب، لأن التغير المتعاقب الذي ينطبق على الكائنات يعني نقصا، الذي يحمل إمكانية تحديد القوى، وتختص به القوة العاملة أو ما يسميها إقبال "بالنفس العاملة" التي تعمل على بعث علاقات قوة والسيطرة على بيئتها مع القوى الأخرى. فالأنا أو الذات هنا خارجة عن ذاتها تتعامل مع الزمن القياسي أو المتحيز وتحجب فاعلية الذات العاملة، بقول إقبال: «وقوة النفس العاملة، تتعلق بما نسميه عالم الحيز وهي موضوع علم النفس الارتباطي¹، أي النفس العملية التي تتصل في الحياة اليومية بالترتيب الخارجي للموجودات التي تعين حالات شعورنا العابرة وتطبعها بصفاتها المتحيزة التي تعزل كلا منها عن الآخر»².

ويضيف قائلا: «ونحن نغوص في أعماق نفوسنا ونبلغ المركز الداخلي للتجربة في لحظات التأمل العميق فقط عندما تكون النفس العاملة معطلة»³، هنا تنتهي الحركة الخارجية للنفس ويبدأ النشاط الداخلي الذي من أهم صفاته أنه يدمج كل تجربة

¹ علم النفس الارتباطي المعروف بالمذهب الحسي.

² إقبال، تحديد التفكير الديني في الإسلام، مطبعة لجنة التأليف، 1955، ص 58.

³ المصدر نفسه، ص 58.

بالأخرى بصورة كيفية تخلو من الطابع الكمي الذي يميز النفس العاملة، هذه الكيفية تبدو في صورة موحدة متحققة في الوجود، فوحدة الذات العاملة مثلها مثل وحدة النقطة، توجد فيها تجارب أشخاص الأسلاف، لا بوصفها تعددا، بل باعتبارها وحدة تندمج في مجموعها كل تجربة بالأخرى، ووحدة الذات ليس فيها تميز عددي بين الحالات النفسية، فإن التكثر في عناصرها تعدد في الكيف على خلاف ما في النفس العاملة، هناك حركة وتغير، ولكن هذا التغير والحركة غير منقسمين، بل عناصرهما متداخلة وهي ذات طبيعة متعاقبة، وزمان النفس العاملة يبدو وكأنه آن مفرد، تحيله النفس العاملة في اتصالها بالعالم المتحيز إلى سلسلة الآنات، وعلى هذا فإن فيها ديمومة بحثة لا تشوبها شائبة الحيّز.

والأنا يدرك الـ "هو" بفاعلية هذا النشاط، يقول إقبال: «وجودك في ديمومة بحثة معناه أن تكون نفسا، وكونك نفسا يقتضي أن تكون قادرا على أن تقول "إني" أو "أنا موجود" ولا أحد سوى من يوجد وجودا حقا يستطيع أن يقول "إني" أو "أنا موجود"، لكن هذا الشعور الباطني من الضروري أن يسبقه حركة وفعل من قبل القوة العاملة، إنه استنفاد لطاقة وإعادة تجديدها بلحظات من التأمل العميق. ونحن في ملاحظتنا للطبيعة إنما نسعى في الحقيقة وراء نوع من الاتصال الوثيق بالذات المطلقة وما هذا إلا صورة أخرى من صور العبادة»¹.

بهذا تعيش الذات حالة انفتاح مستمر ينتهي بها إلى الكشف الذي يتحقق أيضا بفعل تجارب الذات التي تعرف التحليق وتتصل بالـ "هو". وفعل التحليق يمكن الكائن الإنساني من الحضور في الوجود متجاوزا الأطر التقليدية كالزمان والمكان، إذ يعتبر إقبال بأن المكان والزمان يؤطران الذات لكن ككمونات فقط *Potentialités*، لذا كانت الموت في تصور إقبال انتقال واستمرار نحو حياة

¹ المصدر السابق، ص 68.

جديدة أو تجربة فتح لعالم جديد. هذه التجربة (تجربة الفتح) تفتح عالما جديدا بكل إمكانياته وطاقاته المعرفية، فالذات في هذا الإطار في حالة اتصال دائم مع اللامتناهي، يقول إقبال: «التجربة مؤسسة من أفعال مرجعية خاصة وهي بوصفها هكذا يكون لها وجود معين خاص بها، إنها تشكل عالما جديدا وليس فقط خاصيات جديدة لعالم قديم»¹.

إذا لحظات فتح العالم الجديد التي تتم بمغادرة القوة العاملة وحضور القوة العالمة، فيها مرور اللامتناه عبر المتناه ومصافحته له، ومعرفة الأبدية في اللحظة والألوهية في المظهر.

بهذا المعنى تأخذ فكرة الفناء صورة إيجابية، تنفرد فيها الذات بتأكيد وجودها وعدم اختفاءها في المطلق، وإن كان بعض المتصوفة المسلمون أمثال "ابن الفارض" و"ابن عربي" يقدمون لتجربة الفناء صورة تبدو بدورها إيجابية.

المراجع:

1. محمد إقبال، تحديد التفكير الديني في الإسلام، مطبعة لجنة التأليف، 1955.
2. الغزالي (أبو حامد)، كيمياء السعادة، ترجمة كلود فيلد، 1910.
3. النشار (مصطفى)، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1997.
4. ستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، 1999.

¹ المصدر نفسه، ص 111.

هاجس اليساريين في الفكر العربي

د. راييس زواوي*

لطالما كان الاعتراف فلسفة خاصة ومسارا للتصالح النفسي- الاجتماعي على الأقل، لتحديد ماذا نريد من الثورة؟ فجل الكتابات التي وقفنا عليها لتحليل معنى الثورة في النص، هي تعدّ بحدّ ذاتها ثورة على الثورة التي مثلها الأشخاص والآلة الحربية بخلق وعي الأفراد بوضعيتهم الثورية أثناء انتقال هذه الأخيرة بالفرد من اللاوعي إلى الوعي الاجتماعي.

التّصالح (*La Réconciliation*) في شموليته هو، إعادة الثقة في هذا المورد البشري الثوري بالخصوص، في أنّ الحضارة تصنعها القدرة على التغيّر وعلى رفض المألوف من كل فكر رجعي، بفهم معنى الانقلاب في المتأكات التي تستند عليها لتأسيس فكر ثوري تقديمي.

الأسس الأولى للثورة والانقلاب:

نبدأ هذا المقال بأشكلة مواضيع التفكير العربي الماركسي انطلاقاً من داخل القضايا التي تفكّر فيها من الخارج والتي ساهمت بالفعل في سحب كلمته من أنّه رجعي داخل فكر وسطي غير منتج وغير مُحدّد لمستقبله، وعليه:

* أستاذ بقسم العلوم الاجتماعية، جامعة سيدي بلعباس.

هل ستكون الماركسية قاعدةً فكريةً لأنظمة وأحزاب تحاول الاستفادة منها؟
قد تتخلى الماركسية عن هدفها الذي نشأت من أجله، وهو كفاحها في وجه الإقطاعية والليبرالية لاسترداد حقوق البروليتاريا، وإذا ما تحقق هذا الضياع، تغدو بلا شك، «تراثاً عقلياً خالصاً، يدخل تاريخ الفكر والفلسفة، ولا يعيش في الحاضر»¹ لأهدافه التي طالما كان يدعو إليها ويكافح.

لقد بات تفكك ارتباط الفكر الماركسي بحركة الكفاح حتمياً، عندما صارت العدالة والديمقراطية والتحرر مبادئ غُلبا استعاض عنها الفكر بديلاً، ليأخذ من الكفاح دائماً منبعاً يستقي منه عقيدته لنيل أكبر قدر ممكن من الحقوق الطبيعية، وما يشهده العالم العربي اليوم من دعوةٍ إلى مبادئ الحرية والديمقراطية والعدالة إلا علامةً على استشعار الخطر في ما هو مألوف، وفي ما هو آتٍ.

لقد خرجت الماركسية من القداسة التي جعلتها لا تُخطئ، لاسيما تحديات الواقع العربي - الإسلامي، ما جعل إعادة ترميم مبادئها مع تصور لتفكير مُكَمَّل لقضاياها هو الشغل الشاغل للمُضني قُدماً بما يتناسب ومقتضيات الواقع الممارس للبراكسيس..

ذكرنا في البدء، جملةً من الأسئلة كانت تمثل هواجس من ماضٍ أليم وخائن، ومن حاضر لم ندرك فيه بعد لماذا نحن مشدودون إلى كل هذا الإغراء الناتج عن احتواءنا من الماضي، ومن مستقبل نضع فيه آمالاً لتفتح غدٍ أفضل، نتمسك بمبادئه التي لم تحدث بعد، لكنها تظهر من خلال ما يشهده العالم العربي - الإسلامي اليوم من نضالات وثورات بينت حقيقة الوعي والوعي الزائف. لذا، صار سحب

¹ مسُوح، عطية، الماركسية من فلسفة للتغيير إلى فلسفة للتبرير، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع - دمشق، دون طبعة، 1995، ص 172.

الكلمة من أنّ الوعي بالحرية والوجود وممارسة الديمقراطية أمراً يستحق التفكير بعد أن كان مستبعداً، لأنّ تحقيقها كان يحتاج إلى كسب الثقة في فضاء النضال، وفي الأغلبية، كون المشروع يمثل بحدّ ذاته مشروع فكر، مشروع أمة ومستقبل، إذا تعاقب بمراقبة مستمرة لمبادئه المعلنة على حساب الجثث من المواطنين.

إذن، هل استفدنا من الانتكاسات التي شهدتها الثورات العربية، والتي أجهضت مراراً بدافع المواطنة والمصلحة القدرة لبعض التيارات والأحزاب، كان الشعب فيها المضحى به لصالح المضحى له؟

لابد من الإشارة إلى أنّ الذين لازالوا ينسبون نموذج الحراك الثوري إلى هاجس اليسار، ثم يعلنون تمسكهم به، فإنّهم بهذا يُسيئون إلى ما يتمسكون به من حيث يظنون أنّهم يدافعون عنه على اعتبار أنّ من نتائج هذا التمسك هو:

• ظهور تيار بدأ يتلمس واقعياً لطريقة جديدة، هو مواصلة النشاط من أجل العدالة والديمقراطية، مستفيداً من الإنتكاسات التاريخية الثورية التي عرفها القرن العشرين في أوروبا، وفي فرنسا بالخصوص، وعلى وجهٍ مُتقدم في تونس سنة 1969، وفي الجزائر من سنة 1988 ما يُبرّر حيوية المنهج المعرفي، ومدى تكيف المناهج العربية مع الفكر الجديد في الدعوة إلى تبني مناهج أكثر ليونةً للتعامل مع التغيير.

نعتقد أنّ الأطاريج التي تبنتها الثورة الجديدة منها دعوتها إلى الحرية والديمقراطية على الطريقة الحداثيّة هي سبب هذا الارتباك، ومنه كان سبباً كافياً لمشروعية هذه القضايا، بحيث تحتاج إلى نضال طويل ومُستميت في سبيل قضاياها الطبيعية لإحداث تطوّر ملموس، والتعريف بمشروعية هذه القضايا بتكثيف مستمرّ لخلق الوعي لدى هؤلاء. ومنه، فإنّ تجسيد لثمرة هذا العمل يقتضي ردّ الاعتبار إلى مجتمع بناء المعرفة «والتعامل معها كحلقة متطورة في عالم الفلسفة (...)» هو -

برأينا- نقطة هامة من نقاط الانطلاق¹ لضمان ممارسة تنشيط مبادئ المجتمع المدني من خلال تحدي جديد مطلوب من الماركسية العربية عليها أن تواجهه بانفتاح، وبروحها الفلسفي ومنهجها المادي الجدلي التاريخي أي بمعرفتها التاريخية بهذه المنزلقات.

لم يتوان الفكر الانفتاحي على هاجس التغيير، في نضاله من تحرير العمل الفكري في الأحزاب المغلقة على إيديولوجيتها من تسلط قادتها السياسيين أثناء استشعار الوعي بقضاياها المصيرية، من تغيير في خطاب السلطة إلى خطاب أكثر انفتاحا تجلّى في البراكسيس (*Praxis*)، استطاع بمعية الوعي خلق اهتمام بفكر الفرد والسموّ به إلى المواطنة، وردّ الاعتبار إلى تكريس توظيف الحرية والديمقراطية والعدالة.

تُشكل ثنائية (الثورة والفلسفة)² تركيبة عن مدى استمرار الحضور والتأثير للمبادئ التي ناهضت بها الثورة مزاعم أبدية الفكر الشيوعي، كانت بديلاً عن تحجر الرجعية، وبالتالي صار هاجس التغيير دافعاً قوياً إلى نيل الحقوق ومصائر الشعوب بالدعوة إلى قضاياها المشروعة، ما بدد فكرة أنّ إجهاد الثورة باتت غير مقبولة.

¹ مشوّح، عطية، المرجع السابق، ص 175.

² وهذا يدعون إلى تفكير في فلسفة الأستاذ- حمّانه- في أنّ القطيعة تتأسس على إستراتيجية -التوقف- وليس على -الموقف-، كون الموقف ليس سوى تعبير عن حالة نفسية- اجتماعية قد تأخذ شكل قطيعة مطلقة، أما التوقف فمعناه مراجعة الأخطاء لتصحيح عملية تقوم عمل الثورة، وعمل الذات في تصالح مع نفسها ومع الآخرين، فهو إشراك كل القوى الفاعلة المثقفة وغير المثقفة (المجتمع)، لأنّ ما آتٍ هو قريب منا وما مضى هو ماضٍ قريب نعود إليه دوماً لتصحيح مبادئ الثورة واستمراريتها.

ما ميّز الفكر الصاعد في العالم العربي هو تحديده لتاريخه للتو، بدأ هذا التاريخ بوعي بأنّ التعدّد والتنوّع والوحدة والصراع والكفاح هي للواقع وللمواطن، وهي مصدر التطوّر الفكري وغير الفكري..

نعتقد أنّ بلوغ الأنظمة الماركسية والأحزاب الاشتراكية مرحلة النضج والوعي، كان من خلال النضال غير المنقطع، حتى وصلت إلى ممارسة معنى التوظيف لتطبيق النموذج المرسوم في العقل وقارنته للواقع، وهذا ليس هيئاً، بل يحتاج إلى كفاءات وتجميع الآراء المتباينة، وتجاوز التحزّب إلّا للوطنية من خلال أن يكون عنواننا هو:

- تغيير الواقع أي أن يكون فكرنا ثورياً، انطلاقاً من أخذ الحاجة الاجتماعية ومستوى الطاقات التغييرية بعين فيها إدراك قيمة الواقع، وهكذا: «فإنّ المطلوب من الأحزاب الماركسية في البلدان النامية ومنها الأحزاب الشيوعية العربية، أن تراجع تحليل شعاراتها ومناهجها، فلا تظل أسيرة التحليلات الكلاسيكية والقرارات النمطية، مطلوب منها أن تتجاوز ما سُمّي بالقوانين العامة للاشتراكية»¹. لأنّ العدالة الاجتماعية هي هدف دائم، لا يمكن اختزاله بقوانين، وإنّما هي تطبيقات نضالية وممارسة لواقع تأتي من الانتقال من التهميش الوطني إلى الإيمان الثوري بالتغيير.

لا نخفي بأنّ ترسبات الثورة بدأت من التهميش والإقصاء وتشكّلت في رحم الدعوة إلى الإصلاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي، إلى أن مثلت هاجس بدأ صداه يعلو لتحقيق المبادئ الطبيعية، حيث الاغتراب الذي وُلد في داخل النظام، طرح بالتالي فلسفة للتغيير تجلّت في فلسفة للفعل الاجتماعي، فلسفة للتغيير، حيث الحرية هي الخلاص من الاستلاب ولأجل الوصول إلى هذا المكسب، لابد من تجاوز عقبة الملكية اللامتناهية.

¹ المرجع السابق، ص 179.

آن أن نَسَحَبَ كلامنا على أن الثورات التي أعلنها شباب العرب المناهض الآن هي لنيل الحرية لا طلباً للرحمة، فهي تقتزن بالديمقراطية لا بإشباع البطون، وتحقيق هذه المطالب نضمن على الأقل عدالة اجتماعية، ومن هنا الهدف الأول للطبقة العاملة هو إدراك الديمقراطية وإقامة الدولة.

لقد نجح الفكر الثوري العربي أن يطرح مشكلة حرية الإنسان، داعياً إلى تقرير حقوق الإنسان بكافة أشكاله: «وإلى تخليصه منه عن طريق معالجة:

- المشاركة السياسية (الطبقات والسلطة).
- المشاركة الاقتصادية (الطبقات والملكية)¹، حيث أن هاتين تأسستا على انتزاع طابع القداسة لفضاء الديمقراطية الشكلية النظامية، وتبرير الحرية في كل شيء بالوصول إلى الوقوف على أسباب الخوف من التغيير، فبات هذا الأخير هو محرك الثورة العربية بوضع لتاريخ جديد صنعه الجماهير الشعبية.

تاريخياً، لسنا نبغي تأسيس ديمقراطية ليبرالية على طريقة الأنجلو- سكسون ل: كارل بوبر (*Karl Popper*) ولا على طريقة الاشتراكيين الاجتماعيين لماركس ولينين وديكتشيك وغورباتشوف، بل ننظر إلى هؤلاء كيف صنعوا تاريخهم ووجودهم، لأنّ المصير صار يرتبط بكيف تُحدث التغيير؟ وبأي طريقة تستفيد من الخطابات؟

التأصيل المرجعي:

إنّ التاريخ يُكرّر نفسه، فخلال 12 أوت من الأربعينيات للقرن العشرين دخل ربع مليون جندي من دول حلف وارسو تشيكوسلوفاكيا بألغي دبابه، عندئذٍ طلب ديكتشيك من الشعب عدم المقاومة، لكن طبيعة هذا التدخل الاحتلالي في تحديد مصائر المجتمعات والأقليات قد فجر رأي الشعب، فتعاهد ثلاثة شبان على إحراق

¹ المرجع السابق، ص 117.

أنفسهم، كان فانبلاخ أولهم، وخلال تسعينيات القرن العشرين قاد الأديب فاسلاف هافن ثورة ردّ فيها الاعتبار لزعيم الثورة ديكتشيوك لقوله يُمكنك أن تدوس الأشخاص، لكنك لن تستطيع أن تؤخر الربيع.

أصداء الثورة داخليا:

تمة مفارقة هي كون النظام يختلف عن الشريحة الاجتماعية الغالبة في تبنيه سياسة تعنيفية أملت عليها الوقائع الإقطاعية والتاريخية، فسوريا في الخمسينيات أسقطت حلفي بغداد وإيزنهاور، حنثاً كانت متطورة.

إنّ التهكم النظام من كل شيء حتى في مصائر شعوبهم، فباسم الحفاظ على مؤسسات الدولة وكيانات السيادة، يُقتل الشعب على مرأى من الناس، فهي نفس المؤسسة التي أُنتخبت لحماية الشعب، تقتله باسم النظام، لكن لا نتفاجأ عندما نرى عمليات القتل والاغتصاب وممارسة الانتهاكات تحت غطاء الدفاع عن السيادة ضد المتطرفين والمندسين، عملية من عمليات ربح الوقت لمزيد من الخروقات بهدف ترويض الشعب، كلها آليات كوّنت معنى ممارسة الخطاب التاريخي للأئمة العربية، وهذا نتيجة إصابتها بالفوبيا (*La Phobie*) كنتيجة عن انعدام الثقة في شعوبهم.

لا تمثل المؤسسة الوجه العلاجي لإعادة الاندماج، بقدر ما تعالج الوجه السلبي لنفوسهم المريضة، نتيجة الإخفاقات المتكررة عن معالجة المسكوت عنه، والدافع هو اتخاذها من العنف ذريعة للمحافظة على ملكيتها، إذاً هي أزمة الخوف من الثورة هي أزمة الهوية الناتجة: «عن الإخفاق في حل التناقضات الاجتماعية والسياسية بالطرق السلمية...»¹.

¹ غليون، برهان، حوارات من عصر الحرب الأهلية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، دون طبعة، دون سنة، ص 42.

واقع المؤسسة:

تعيش المؤسسة توالد لسلوكات عنيفة، هي أخطر على الفرد والمجتمع، نتيجة احتفاظها برجعية الآليات التي تمارسها على مرأى من النظام العالمي، وعلى مسمع من تواطؤ من أنظمة الفيتو-الأسوي (الروسي - الصيني). نعتقد أنّ حسن اختيار النظام الشمولي للزمان في ممارسة التعسف والتعدي كان من ثلاث جوانب:

- **شكلية:** كون النظام أُنْخِذَ من معنى الشكل وجوده الواقعي، أي له نظام معروف، ورئيس معروف، وهذا الشكل كان متبع من قبل التنظيمات المسلحة.
- **المنهجية:** ليس لهذه التنظيمات المسلحة أي نظام تعتمد عليه..
- **الموضوعية:** فالانتفاضة السورية انتقلت من اللاعنف كانت تبغي الإصلاحات، وهي سياسة سلمية قد اتبعتها غاندي ونجح فيها، في حين على العكس من ذلك، النظام السوري يحاول دون كلل أن يغتصب لهذه الثورة أحقيتها، بمحاولات إجهاض الانتفاضة الشعبية المناضلة من أجل الحرية والديمقراطية والإصلاحات..

لم يتوان المندسون¹ بمشاركة قوى خارجية وداخلية على نشر القتل وممارسة الخناق على الثورة، برأينا، الإنسان العربي تتجاذبه قوى تعنيفية من الداخل تجعله ممزّق الهوية جرّاء التناقضات الاجتماعية، السياسية والاقتصادية التي يجد نفسه فيها مغترب، استلابه هذا دفعه إلى ممارسة حقه لمواجهة العنف، هذه السلوكات العنيفة هي بحق نتاج المؤسسة.

يبدو لنا، أنّ هناك أزمة إستراتيجية تحتاج إلى آليات لتصحيح الأفكار، تكفل للمجتمع أحقيته في التعبير وفي الحرية والديمقراطية منها:

¹ من اتخذ من اللاأخلاق واللاقيم.. معايير أضحت تباع وتشترى من المتآمرين على الثورة.

• إذا أردت أن تحطم إرادة شعب، فعليك أن تدوس مقداسه، وهو عمل منظم من النظام، غرضه تحديد معنى الفضاء الذي يجتمع حوله المسلمون¹. بدون استثناء، يعيش الشارع العربي حالة من الهلع تمارس عليه كل أنواع الجنون من خلال تقنياته في ممارسة الخطاب وهي آلة التعذيب..، إذاً العالم لمصلحته الخاصة، لا لإنسانيته يتعامل بمصلحة قدرة ومزفة فيها تغليب للنفاق قبل الثورة والآن هو بعد الثورة كما في مصر وتونس.

يتحدث الناشط والمناضل/ حسن العودات/ بأنّ النظام العربي في صيغة رمزية والسوري في صيغة واضحة على ممارسته عمدياً بنزع طابع القداسة عن الفضاء وهو الرمز المقدس عند السوريين، فاستهداف الأماكن التي لها أكثر من معنى ومن دلالة على التواصل وعلى الوعي الجماعي تمثل كتقنية عودة إلى أشباه محاكم التفتيش التي حدثت خلال القرن السادس عشر (معركة البُشُرات..).

إذن، هل ما يحدث في الدول العربية هي مطالب أم ثورة؟

بحسب المختصين، فهي مطالب شرعية أكثر منها ثورة، لأنها اتخذت من الحرية والديمقراطية والمساواة حقوق طبيعية أقرها القانون والعرف الدولي، وبالتالي فكل أشكال الخطاب من قتل وعنف وإبادة جماعية، وإنتهاك الحُرُمات، هي تقنيات لا تختلف عن خطاب القرون الوسطى وسياسة محاكم التفتيش من تدنيس للمقدسات، هي لهدف إرهاب الثوار وعزفهم عن مطالبهم، فلا القانون يردع ولا الأمر الأخلاقي يردع، حيث الجهاز الأمني حُوّل له التعسف والتعدي بحماية من النظام، فهو في حصانة جهاز الدولة.

¹ رمي المآذن والمساجد خصوصاً ودور العبادة الأخرى بالقنابل لفصل المسلم عن مقداسه، وعن الفضاء الذي يستق منه قوته..

- نعتقد إلى حدّ الجزم، بأنّ هناك صمّتٌ عربي قاتل لإرادة الشعب بتواطؤه عن عدم إدانته الأعمال الوحشية التي يتعرض لها المناضل.
- لا ننتظر من الأنظمة الشمولية (*Les Totalitaires*) أن تكون ديمقراطية ولو ليوم واحد، بل تُفرض عليها عُنوةً من الثورة (المطالب الشرعية)، نحن أمام الداخل وهو الشعب (الحراك الشعبي..) وهي صاحبة الموقف بإرادتها بفرض الديمقراطية، وهناك الخارج (*Dehors*) والمتمثل (في المعارضة في الخارج) ما يُشكّل الثنية (*Le Pli*).

مسألة اعتبار أنّ المجتمع العربي (الشباب خاصة..) بأنّه استهلاكي باتت متهافئة، لأنّ الثورات الشبابية أثبتت جدّية مطالب الثوريين بالحرية والتغيير، وبالتالي حتى الجهاز المفاهيمي للثورة، هو بمثابة برهنة على الوعي بالراهن، من خلال أنّه :

- لقد أستطاع هؤلاء خلخلة مواطن الصمت في النظام.

- الحراك الشعبي يدلّ على الوعي بالهوية، وله منحيين:

- صبرٌ مستديم للمتظاهرين.

- هاجسٌ قوي لا يتوانى أن يُحدّد طريقه إلى النضال.

فعلى نحوٍ متجانس، فالإشارة إلى التحوّلات في المطالب، هو أنّ النظام أكّد لمراتٍ متتاليات بوعوده النفاقية بالإصلاحات، ما جعل من ازدياد تقلص الهوة بين الثورة والنظام (*L'impasse*) مؤسّس على رجعية فكره من خلال الاستحواذ المتزايد والمقدّس للفضاء.

لا ننكر بأننا نعيش تراكم في التعامل النظري والمعرفي والتاريخي لمسألة المعاش اليومي للبراكسيس، فلا بد أن نحدد مقتضيات التراكم الموجود من خلال عملية فرز¹ لمختلف المجالات المعرفية بين المسارين النظري والتاريخي.

بدافع المصلحة القدرة للسلطة تُحمّل مؤسسات القتل الأفراد نتائج أفعالهم جزاء التدمير والتقتيل والتكسير بإسم الحفاظ المؤسساتي لأجهزة الدولة، حيث تصف السلطة هذا السلوك باللامتحضر وغير قانوني.. فمزيداً من ممارسة القمع واللاعتراف بأحقية الآخر في السلطة وفي التغيير، يؤدي حتماً إلى الكشف عن الطبقات العميقة لإنتاج الخطاب.

أهم ما شغل تفكير المثقف العربي هو الفراغ في تحقيق ممارسة تلامس العدالة الاجتماعية، والحادثة والاستنارة، من خلال منحيين هما:

- قضايا الوعي كانت نتيجة الخوف من الداخل الرافض.

- قضايا الوعي هو بمثابة الخوف من الخارج.

لقد حاول اليسار العربي أن يلعب نفس الدور الذي مارسه الماركسية في تحرير الأقليات والمجتمعات المناهضة للرأسمالية مثلاً: بروز دور الدين في أمريكا اللاتينية كان تحريراً كما أراده اليسار في الفكر العربي أن يكون الإسلام على نفس النهج، للتحزُّر من عقدة الخوف.

جاءت الألفية الثالثة بتأسيس لتاريخ جديد، هو مخاض الثورة العربية وحرها ضد شراسة الأنظمة الشمولية، حيث مطالب الديمقراطية أصبحت اليوم حاجة

¹ عملية الفرز تشير إلى كونها وظيفة غير محددة لأنها لم تصل بعد إلى ترتيب التراكم المنتظر، وهو أهم من المعاش، مأمولاً لكنه يعرف اللحظة كمشروع ثوري..

ملحة للمجتمع العربي كنتيجة عن اليسار القديم، والمتصاعد الآن في هذه المجتمعات، فكانت لحظة الثورة، قد أفرزت جيلاً جديداً من اليسار تبنى:

- العدل.
- المساواة والحرية.
- مناهضة الاستغلال.
- مناهضة الإمبريالية (الشمولية).

ومع ذلك، تلك هي مطالب اليسار الحقيقي، كان فيها الإنسان العربي مَصِيداً مشروع وسَّخ، مشروع إيديولوجي، فصار عهد الخوف والرضوخ قد وُلّ، لُحْدِد يساراً يليق بنا، وبوعينا وبقضايانا.. وإرتكناً إلى هذا المآل لا تراهن الشعوب المغلوبة على غيرها (دول الفيتو) أن تمارس ضغطاً على النظام الشمولي، لأن الوقائع التاريخية كفيلاً أن تصحّح هذه الشرعية الدموية.

تاريخ 06 مارس 2011، هو معاقبة السجانيين للمساجين في اليمن بالعصي والمراوات¹ كنتيجة على الاحتجاجات الشعبية، أعقبه لاحقاً بشكل قليل إعلان حالة الطوارئ كسياسة وافق عليها البرلمان اليمني لمنع ما يسمونه بحالة الشعب.

أيام 20- 23 مارس 2011 بسوريا هو قمعٌ لمدنّها لمشاهدتها كذلك الإعلان على الإصلاحات مثّلها حركة آذار الشبابية، وفي الطرف الآخر، يأخذ مفهوم التماطل شرعية الأعمال القذرة إزاء الشعب، وهذا مكسب للثورة الشبابية لتونس، لأنّها ثورة أسسها المثقف التونسي.

لا يخرج مفهوم النسق في فلسفة الحياة النظامية عن معنى التواطؤ لآلة الحرب والسياسة، فنجاح هذه الأخيرة هو في ممارسة مستديمة للسلاح من أجل البرهنة

¹ هي تقنيات تُكوّن الخطاب الوحيد المتعامل به مع الشعب، ومع كل خارج عن اللاوعي العام..

على الوجود الواحد وهو النظام. لذا، يستعمل الأمن ما حُوِّل له من تحديات تمثل تقنيات لفعل الخطاب منها حالة الطوارئ كسياسة جبانة إزاء الخوف من الوعي الجماهيري.

ما يحكم الثورة هو الترسبات الاجتماعية، السياسية والاقتصادية التي أدت إلى هذه التراكمات العنصرية في المجتمع، حتم على المسكوت عنه أن ينفجر ويتحدث بخلق خطاب هو الالخطاب إزاء الحروقات التي تمخضت عن الوعي والوعي الزائف للنسق، حيث المسافة للاقتراب من المستحيل على التفكير فيه صار مفكراً فيه.

لقد وجد معنى النسق دليله من خلال الثورة الشبابية التي طالما نادت بالإصلاحات فقط، وبمراعاة ظروفها كمواطنين، كل هذا صار حتمياً أن يخلق وعياً لدى الإنسان الذي ظلّ قابلاً في الإنسان نفسه، فمفهوم التواصل الداخلي قد فجر معنى الخارج بطرحه لثنائية الذات والموضوع، ما شكل بحق بداية إسترجاع الكرامة (La Dignité).

لقد كشف الربيع العربي عن أزمة حادة في شبكة العلاقات الاجتماعية، كانت نتيجة التعامل بأسلوب أحادي ومنفرد لدى فئة الحكم، برّر أسلوباً إقصائياً للشباب، لهذا كله كان لاكتشاف عدم الانتماء بمثابة: «ظاهرة نفسية تعبر عن حالة من حالات الحياد العاطفي بالنسبة»¹ للشباب في نظر المجتمع الناتجة عن عدم الشعور بالألفة مع الآخر أو قد يكون نتيجة حب الذات (الأنانية) والفردية، نتج عن هذا التحييد عزل السلطة للفرد وإضعافه، فقّدت القدرة على الاندماج والتفاعل الاجتماعي بشعوره لا إرادياً عن مُلك حتى نفسه، فهو إذن مُلك غيره، حتى إرادته فهي ليست له، وبالتالي يتعذر وجود انقلاب في ظلّ غياب كل أملٍ بالتغيير وفي التغيير.

¹ صُبْحِي، سيد، الشباب.. وأزمة التعبير، الدار المصرية اللبنانية - القاهرة، ط1، يناير 2002، ص17.

تشهد الألفية الثالثة استثمار للأزمة التي عاشها الشباب في وطنه العربي على امتداد عقود من الزمن، شكّلت المخاض الذي صار يُحرّك دواعيه لإنتاج إنسان آخر داخل هذا الشاب نفسه، ما فرض حقلاً سوسيو-ثقافياً معرفياً في علاقة هذا المخاض بدءاً من الاغتراب إلى عدم الانتماء في إنتاج لمنظومة معرفية- اجتماعية هي نتاج الأزمة: «فصفات ومميزات الشباب هي وحدها المتلائمة مع حاجات أمّتنا المتحفزة للبعث والنهوض»¹ لتحلّدت ثنائية الاغتراب وعدم الانتماء علاقة سن الشباب بصفة الثقافة والوعي اللذان مثلاً هاجس المشكلات الشبابية في دول العالم العربي لشمال إفريقيا خصوصاً والوطن العربي عموماً، وهو هاجس ظلّ ينتابه نتيجة النظام الكلي الشمولي (Totalitaire).

يُشكّل الشباب القوة المنتجة للانقلاب والتغيّر، وبالتالي، فرض هذا الراهن نسقاً معيناً إثر عملية الانقلاب والتغيّر الاجتماعي، فبدأت أصداء الأزمة تأخذ مجراها الفعلي في سياسة الشباب التي باتت مُقنعة للعودة بالإنسان إلى إنسانيته.. إنّ اكتشاف الانقلاب (الإصلاح) الذي ظلّ ينشده الشباب العربي في وطنه، قد أرتبط بالتغيّر الراهني لطبيعة سياسة النظام، لكونه فقدَ الثقة المؤقتة لعمل وعي المجتمع المدني، حيث من هذه اللحظة التي سبقت الانقلاب بالتغيّر الاجتماعي، بدأ يُمارس لمعنى الأزمة التي بدأت حدّتها مع علاقته ببعض التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية، صار فيها فاقدٌ لمعنى الانتماء والهوية، فدلالة الأمل (The hope) في فلسفة التغيّر، هي قناعات بأنّ الحدث الذي ينشده هؤلاء الشباب هو الشغل الشاغل للتبدّل الراهني من وضعٍ أسوأ ومأسوي إلى وضعٍ فيه آمال بالتغيّر.

¹ عفلق، ميشال، في سبيل البعث: الكتابات السياسية الكاملة، دون دار النشر، دون طبعة، الجزء الأول، دون سنة، ص 28.

فتبين الأحداث التي جرت في الدول العربية ولا زالت تتأجج، الدور الاستثماري الوظيفي غير الممارس بشكل كلي لفئة الشباب في الاستفادة من هذه الأحداث ومعالجتها إيجابياً، فالشباب اليوم يغرق داخل ترسبات تاريخية كالتأثيرات والإقليمية والمحلية، بتأثرها بالزمن والمكان الذي توجد بداخله، وهو يمثل من جهة أخرى فعل - ورد الفعل (Action- Ré-action)، فيطرح الشباب مشروع فيه أمل هو اليقظة في ظل الأحداث.

تحتاج هذه المرحلة من الانقلاب والتغير إلى تشرية تفصيلي لكل مجريات هذه الثورة، عندئذٍ: «فلاشتركية اللاقومية لم تفهم حاجات المرحلة»¹. لهذا، أرتبط نشاط الشباب بالاستلاب على مرّ التاريخ القديم والحديث، وازداد شدة أثناء الحكم الواحد الشمولي، «وأقتصر رعاية الشباب على ملء الفراغ من خلال تكملته بالنشاطات»² والأعمال دون النظر إلى عملية توعيته قومياً من خلال استثمار فكرة الانبعاث، وأنّ كل العمليات التي فيها نشاطه تأسست من قبل المؤسسة على تلافي إقصائه، وبأنه آن، وقت الحديث عن تاريخ جديد بدأ للتوّ يكون فيه الشباب هم أساس التفكير والانقلاب لبدأ مرحلة جديدة، هي المشاركة السياسية في صنع قراره وقرار الجماهير.

الثورة والشباب:

إنّ التغيير المستمرّ للعلاقات الاجتماعية، هي في أساسها نتيجة الانقلاب على الوضع الراهن والمتري، فتأتي بمثابة: «واقعة اجتماعية شاملة (...)» وهي تشمل جميع ميادين الثقافة، وينشأ وضعٌ ثوري عندما يتم إعداد حلول أو تحديدها تماماً،

¹ المصدر السابق، ص 35.

² عثمان الصديقي، سلوى وآخرون، منهاج الخدمة الاجتماعية في المجال المدرسي ورعاية الشباب، المكتب الجامعي الحديث - الإسكندرية، دون طبعة، 2002، ص 370.

لتحل محل الحلول السابقة»¹. ومن جملة هواجس الشباب الأمل، هو انتقاد الأنماط الثقافية والسياسية.. لتصبح الثورة تحريراً للخلق الشخصي وبعثاً للمبادرات في وجه الأفق المسدود، وسلطة الضغط السياسية، ولتأصيل مبدأ المواطنة على مستوى الشباب في الفكر العربي وإشكالياته، نُشيرُ إلى الأزمة التي تعيشها المواطنة من خلال التراكمات التاريخية، والسوسيو- ثقافية، نظراً لغياب: «تحقيق ضمان حماية قانونية واجتماعية لمواطنيها، دفع إلى إنتشار الإحباط والانهزامية لدى شريحة عريضة من المواطنين»² ما دفعهم إلى كتابة تاريخ جديد يبدأ من الآن نتيجة تأثرهم بأحداث كبرى كالظلم والاستبداد والإقصاء والتهميش والاستئثار بالسلطة والشمولية في الحكم. وفي ظلّ هذا الوضع المُتشجّع، كان الانقلاب كمرجع لحلّ الإشكاليات العالقة ولممارسة قانونية لمعنى المواطنة.

لقد برهنت الوقائع الأخيرة التي قادها الشباب في الربيع العربي إلى تأكيد الذات (*Self actualization*)، حيث الأفكار الإيديولوجية التي تبناها هؤلاء وعملوا على استثمارها بيّنت فلسفة التغلب على ظاهرة الحيّاد وعدم الانتماء والانتقال إلى تحديد المصير إلى صنّع المصير، وبات الشباب يُمثلون غيرهم أكثر من أنفسهم حيث الابتعاد عن الوثوقية (*Dogmatisme*) صار قناعةً للانقلاب وقوام هذا التوظيف هو: «الانفتاح على شتى التجارب الواعية المعتمدة على القيم الدّينية والأصول والأعراف الاجتماعية»³، وهذا ما يُتيح:

- المساهمة في تناول المشكلات بوعي تام وعزم بالتغيير.

¹ الخولي، سناء، التغيّر الاجتماعي والتحديث، دار المعرفة الجامعية- الأزاريطة، دون طبعة، 2006، ص 72.

² شريف، سعيدة، مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، كتاب لعبد الجليل أبو الجهد، على موقع غوغل - المواطنة-.

³ صُبّحي، سيد، المرجع الأسبق، ص 70.

- النظر إلى الانقلاب كمخرج من الأزمة.

- اعتبار الأزمة تفكيراً لواقع مُعاش يحتاج إلى إعادة النظر.

فنحن نركز على هذه المرحلة العمرية من جيل الشباب بإعتبارها نقطة تحوّل في خلق ارتجاج في فهم الواقع المعاش (*L'expérience Vécue*) من جيل الشباب وجيل الكبار مع التركيز على فهم المرحلة الأولى بعمق: «إنّنا لا نريد أن نكون عيالاً، إنّنا نحيا.. أن نعمل.. أن نثبت وجودنا.. لماذا تضيعون منا زهرة العمر وقد أغلقتم علينا تلك السجون التي أطلقتم عليها خطأ: إسم المدارس والكليات، وقد جعلتم حولها سوراً أضخم من سور الصّين العظيم يُحوّل بيننا وبين المشاركة في الحياة العملية. إنّنا متفرجون على الحياة، ولسنا مساهمين في صنع الحياة»¹.

عندئذٍ يتم إحداث شقوق بين تركيبة المجتمع والنخبة المثقفة ف: «يفقد المجتمع توازنه العقلي ورشده عندما تندهور العلاقات بين الهيئة العامة والجمهور، إما بسبب إرتباط الهيئة العامة بمسائل تتحدد خارج المجتمع الذي يعيش فيه، أو بسبب إنعدام وسائل الإتصال، بما في ذلك غياب حرية التعبير»²، وهذه الشكوك تكون نتيجة عدم وجود الثقة بين الشاب نفسه والناجحة عن فقدانه لمنظومة المعايير والقيم المشتركة، فتنعكس على الشاب، آنذاك تنتج المشكلات الشبابية الملء بالإحباط وكراهية الذات فيتحوّل هذا الفعل إلى صراع لا حدود له ولا آفاق، حيث وجود الأحداث المتقلبة التي يعيشها، تجعله يُدرك أنّه موجود خارج الإحداثيات المكانية

¹ ميخائيل أسعد، يوسف، الشباب والتوتر النفسي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، دون طبعة،

2001، ص 05.

² غليون، برهان، مجتمع النخبة، معهد الإنماء القومي - بيروت، ط1، 1986، ص ص 222-223.

والزمانية ويعجز فعلاً: «أن يحدّد مكانه فعلاً في التاريخ، كما يعجز عن تحديد عن ما يريده وما يطلبه وما يشرط أفعاله، ويفقد من ثمّ الرؤية والمبادرة معاً»¹.

الخاتمة:

ومن خلال شروده بين الداخل (المشكلات) والخارج (الفساد) يُنشئ الشباب إنطلاقاً من الداخل والخارج معنى الثنية (*Le Pli*) ، فيستفيد منها لإنتاج تاريخ جديد يبدأ من الآن. وحيث الانتقال من جمود القيم والمعايير التي عبّرت هي الأخرى في مرحلة ما عن الفعل - وردّ الفعل ضد الخارج، تظهر الآن مشكلات هي إفتراض حقيقة ملموسة هي خطاب الهوية، كثقافة ينشدها الشباب لتغيير وضعه مع نفسه ومع الآخرين، رداً على مصادرة هذه الأنظمة جميعها حقوق المواطن الفرد، واحتكارها مصادر القوة بمزاوجة السياسة والاقتصاد.

المراجع:

1. الخولي، سناء، التغيّر الاجتماعي والتحديث، دار المعرفة الجامعية - الأزاريطة، دون طبعة، 2006.
2. مشّوح، عطية، الماركسية من فلسفة للتغيير إلى فلسفة للتبرير، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع - دمشق، دون طبعة، 1995.
3. غليون، برهان، حوارات من عصر الحرب الأهلية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، دون طبعة، دون سنة.
4. _____، مجتمع النخبة، معهد الإنماء القومي - بيروت، ط1، 1986.
5. _____، الوعي الذاتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، ط2، 1992.
6. صُبّحي، سيد، الشباب.. وأزمة التعبير، الدار المصرية اللبنانية - القاهرة، ط1، يناير 2002.

¹ غليون، برهان، الوعي الذاتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، ط2، 1992، ص 21.

7. عفلق، ميشال، في سبيل البعث: الكتابات السياسية الكاملة، دون دار النشر، دون طبعة، الجزء الأول، دون سنة.
8. عثمان الصديقي، سلوى وآخرون، منهاج الخدمة الإجتماعية في المجال المدرسي ورعاية الشباب، المكتب الجامعي الحديث- الأسكندرية ، دون طبعة، 2002.
9. ميخائيل أسعد، يوسف، الشباب والتوتر النفسي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع- القاهرة، دون طبعة، 2001.

الأصالة الفلسفية والهوية الإسلامية لفكر الفارابي

د. درقام نادية*

تُوصف الفلسفة الإسلامية عامة بعلاقتها بالفلسفة الإغريقية وتأثرها بها من حيث تبني الكثير من أفكارها، وقد انقسم الحكم على هذه العلاقة إلى فريقين، أحدهما يرى أن هناك تبعية مطلقة والإضافات لا ترقى إلى أن تكون ذات بال، أما الفريق الثاني لا ينكر أن فلاسفة الإسلام قد تبنوا الكثير من نظريات الفلسفة الإغريقية لكن ذلك بروح البحث والنقد.

من هذا المنطلق، فقد سمح لهم بإعطاء مقاربات خاصة بهم ظهرت فيها سمات العقل الإسلامي الذي يؤكد على أصالة الهوية القرآنية عند الفيلسوف المسلم وذلك سواء في عقيدته الإيمانية أو في بحوثه العقلية.

فكرة أن الفلسفة الإسلامية لم تنتج أي جديد بل أن كل من مثلها من الفلاسفة كان مجرد تابع لهذا الفيلسوف الإغريقي أو ذاك «فإن العديد ممن يحسبون على الفلسفة الإسلامية ليس لهم إلا وظيفة تكرار السابقين»¹. «الفلسفة الإسلامية ظلت على الدوام فلسفة انتحائية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب

* أستاذة بقسم الفلسفة بجامعة وهران2.

¹ لسود منحي، إسلام الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، سنة 2006، ط 1، ص 10.

الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى من أن يكون فهما وتشربا لمعارف السابقين لا ابتكار، ولم تتميز تميزا يذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد في ما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا تجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها»¹.

كما نجد صفات اشتركت فيها الفلسفة الإسلامية مع باقي الفلسفات، هناك أيضا صفات تفردت بها، إذ نجد أن الفلسفة الإسلامية تعتد بالعقل اعتدادا كبيرا، وتعول عليه كثيرا في تفسير مشكلة الألوهية والكون والإنسان،..إن الفلسفة الإسلامية فلسفة توفق بين الفلسفة والدين، وهذا ما نجده ابتداء من "الكندي"، ومروا بـ: "الفارابي"، "ابن سينا"، و"ابن باجة"، و"ابن طفيل"، "ابن رشد"². كما برع فلاسفة المسلمين أيضا بالميتافيزيقيا، حيث برهنوا على وجود الله تعالى برهنة رياضية، كما عولوا على أهمية التجربة، والمنهج التجريبي³.

رغم أن هناك من أشار إلى التمايز بين البيئة الإسلامية الحاضنة للفلاسفة المسلمين وبين البيئة الإغريقية إلا أنه لم يتم إدراك طبيعة هذا التمايز وكيف يساهم في استقلالية كل فلسفة مثلما نجد في هذا التصريح: لا شك في أن الفلاسفة المسلمين كان لديهم وعي كبير بهذه الوضعية، فهم متشبعون منذ نشأتهم بأصول بيئتهم الإسلامية ومبادئها وتقاليدها، ومع ذلك فقد تعاملوا مع الثقافة الإغريقية تعاملًا ينم عن فهمهم العميق لأهم مقولاتها الفلسفية، ويبرز كذلك إعجابهم الشديد بهذه الفلسفة وبواضعيها وخاصة منهم: أفلاطون وأرسطاطاليس⁴.

¹ ت.ج. دي بور، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، دون ت، دون ط، ص 53.

² رمضان إنصاف، التفكير الفلسفي الإسلامي، دار قتيبة، دمشق، سوريا، سنة 2004، ط1، ص 254.

³ المرجع نفسه، ص 255.

⁴ لسود منحي، إسلام الفلاسفة، ص 8.

بل نجد أن هناك من رأى خصوصية كل بيئة، كالبينة الإغريقية بالنسبة للفيلسوف المسلم تشكل إخراج نفسي يقف عائقا أمام الدمج بين ثقافته والثقافة الإغريقية، وفي هذا الصدد نجد التصريح التالي: إن اعتناق العلوم الفلسفية منهجا في التحصيل العلمي والنظر العقلي والتفكير الفلسفي قد وضع الفلسفة الإسلامية منذ بدايتها في مواجهة تحديات عديدة تجلت في مظهرين اثنين، كلاهما يمثل رهانا حقيقيا كان لابد على الفيلسوف المسلم في كسبه، ويتمثل المظهر الأول في الصعوبات الداخلية التي تواجهه، ويمكن تسميتها بـ "الإحراجات النفسية"، وهي ناتجة عن اختلاف ثقافة الفلاسفة الثانوية عن ثقافتهم الإسلامية الأم، إذ كيف سيجمع الفيلسوف المسلم ثقافة أخرى إلى ثقافة تختلف عنها في كثير من المسائل الجوهرية مثل وجود الله ووجود حياة أخرى بعد الموت تبعث فيها الأنفس بأجسادها لتحاسب على أفعالها¹.

نجد أنّ الكندي فتح المجال أمام أبناء ملته حيث سن لهم الطريق للعودة إلى الفكر اليوناني وخاصة الفكر الأرسطي، فبعد الكندي ظهر فيلسوف آخر اهتم بالفلسفة اليونانية، «فكان الفارابي أوسع الفلاسفة المسلمين اطلاعا على الفلسفة اليونانية، عرف الكثير من نصوصها في ترجماتها العربية. وعرف تاريخ مدارسها، وكان أول مفسر مسلم لبعض مؤلفات أرسطو»².

من هنا، يتبين لنا أن اهتمام الفارابي (ت590م) بالفلسفة اليونانية، لم ينس فيه فكر المعلم الأول بل كتب العديد من الرسائل والكتب والشروح حول الفكر الأرسطي من بينها الشروح على منطق أرسطو، شروح على سائر مؤلفات أرسطو،

¹ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

² بدوي عبد الرحمن، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، دون ط، 1993، ص 204.

مدخل إلى فلسفة أرسطو، وغيرها، لكن هذا لا يعني أن الفارابي أهمل باقي فلاسفة اليونان، بل على العكس، فاهتمامه بالفكر الأفلاطوني كان أيضا بدرجة اهتمامه بالفكر الأرسطي أو أشد فهو يقول: «نحن نجد الألسنة المختلفة متفقة في تقديم هذين الحكيمين، واليهما يساق الاعتبار وعندهما ينتهي الوصف بالحكم العميقة والعلوم اللطيفة والاستنباطات والغوص في المعاني الدقيقة المؤدية في كل شيء إلى الحقيقة»¹.

لكن على العموم الفارابي اشتهر بتأثره بأفلاطون خاصة في الفكر السياسي فهو الذي ينظر إلى المدينة الفاضلة على غرار الجمهورية الأفلاطونية، ومع هذا فإنه لا يستطيع تجاهل آراء أرسطو في علم المنطق، فكان اهتمامه بالمنطق الأرسطي لدرجة أن عمل الفارابي في إدراكه لأهمية المنطق قد دفع به إلى الانكباب على شرح النصوص الأرسطية حتى اعتبر مرجع في هذا المجال، «فقد بحث في علم المنطق، واعتبره مدخلا للعلوم كلها وآلة لهداية الفكر وصحة النظر العقلي وليس في منطق الفارابي جدة وابتكار، بل هو بمجمله شرح لأفكار أرسطو واقتباس عنه»².

لكن هناك من يرى غير هذا، فالجابري مثلا يقول: «بالفعل كان الفارابي في المنطق أرسطو العرب ليس فقط لأنه استعاد منطق أرسطو كاملا واستوعبه تمام الاستيعاب، واعيا بعمق لمركز الثقل فيه بل أيضا لأنه رأى فيه الوسيلة التي يمكن بواسطتها جعل حدا للفوضى الفكرية السائدة في عصره»³، حيث يعتبر الفارابي من المبدعين الذين أدركوا أهمية المنطق، «والحق أن إلحاح الفارابي على أن المقصود من

¹ المرجع نفسه، ص 207

² فرحات يوسف، الفلسفة الإسلامية وأعلامها، ترادسكم شركة مساهمة سويسرية، جنيف، دون ط، دون ت، ص

78

³ الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط7، سنة 1998،

ص 242

صناعة المنطق هو الوقوف على البراهين، يسجل موقفا جديدا في تاريخ المنطق منذ أرسطو إلى عهده»¹. وإذا كان الفارابي المعلم الثاني بلا منازع، فكان أول فيلسوف مسلم يفهم المنطق الأرسطي ويشرحه رغم أن فكر أرسطو وصل إليه مشوبا بأفكار الأفلاطونية المحدثة ويعد «المنطق وحده هو الذي نبأ من هذا التشويه، فوصل خالصا مقتحما جميع العقبات»².

وقد قام الفارابي بشرح كتب أرسطو المنطقية، فعن كتاب العبارة يقول: «ويشتمل على المعقولات المركبة، والألفاظ المركبة، وذلك من معقولين ولفظتين، وبهذا التركيب عدد المقدمات التي منها يلتزم القياس»³ وعن كتاب البرهان يقول: «ويشتمل على القوانين الخاصة التي بها تلتزم صناعة الفلسفة خاصة»⁴.

ويرى الفارابي أن: «صناعة المنطق تعطي بالجملة القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل، وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق». ونجد الفارابي يحدد الغرض من هذه الصناعة فيقول: «فالغرض في هذه الصناعة هو تعريف جميع الجهات وجميع الجهات وجميع الأمور التي تسوق إلى أن حكم ما على الشيء أنه كذا وليس كذا _أي حكم كان_ والتي بها تلتزم تلك الجهات والأمور»⁵.

¹ المرجع نفسه، ص 244

² مرجعا عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط 3، سنة 1983، ص 374

³ الفارابي أبو نصر، نص التوطئة، تحقيق وتقديم رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، لبنان، دون ط، سنة 1985، ص 58

⁴ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁵ الفارابي أبو نصر، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، حققه محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط 2، سنة 1968، ص 29

وهو ينفي على المنطق أن يكون جزءا من أجزاء الفلسفة بل هو علم قائم بذاته، وفي هذا الصدد يقول: «وليس ينبغي أن يعتقد في هذه الصناعة أنها جزء من صناعة الفلسفة ولكنها قائمة بنفسها، وليست جزءا لصناعة أخرى»¹ وهذا تأكيداً منه على أهمية المنطق وحاجة العلوم الأخرى إليه، وهو يساعدها على الفصل بين الصدق والكذب، ومن ثم الوصول إلى نتائج علمية تساعد على تطوير تلك العلوم. «ومن أهم قوانين المنطق عند الفارابي وهو أعلى القوانين عنده إذ به يظهر للعقل صدق القضية من كذب نقيضها، أو استحالتها في وقت واحد، وهو الذي يعبر عنه أن الشيء لا يمكن أن يكون هو نفسه ونقيضه في ذات الوقت»².

ألف أبو نصر الفارابي، إمام منطقة عصره، طائفة من كتب "التوطئة" دراسة المنطق، عثر منها حتى الآن على أربعة، هي رسالة بما الفارابي كتابه في المنطق، وفصول تشتمل على جميع ما يضطر إلى معرفته من أراد الشروع في صناعة المنطق، وهي خمسة فصول، وكتاب ايساغوجي أي المدخل، وأخيراً كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، وعلى الرغم من صعوبة تحديد الصلة بين هذه الكتب الأربعة وبين ما نسب إلى الفارابي من نظائرها في المراجع القديمة، فالكتب الثلاثة الأولى تؤلف وحدة متماسكة. كما يذكر للفارابي مؤلفات منطقية أخرى منها: إحصاء العلوم، كتاب الحروف، كتاب البرهان، كتاب شرائط اليقين، كتاب الجدل، كتاب القياس، كتاب التحليل، كتاب المقولات، كتاب العبارة....

لقد كان لشروحات الفارابي للفلسفة الأرسطية وخاصة مصنفاته المنطقية الدور الكبير في تاريخ الفلسفة الإسلامية وتأثيره واضح على فكر الشيخ الرئيس يقول

¹ المرجع السابق، ص 108.

² شطوطي محمد، النظرية المنطقية عند الشيخ الرئيس ابن سينا، دار قرطبة، الجزائر، ط1، دون ت، ص 29

إبراهيم مذكور: «الفارابي أعد الأسس العامة لمذهب فلسفي عربي مهد به الطريق للفلاسفة التابعين منهم ابن سينا.... ولم يكن أمام ابن سينا إلا الشرح، والبسط»¹. إذا كان الفارابي برع في شرحه للمنطق الأرسطي، فإن تأثيره بالفكر الأفلاطوني واضح لاسيما الفكر السياسي. يبدو لنا هذا الفيلسوف "هيلينيا" بالنسبة للأمر ثالث هو نظريته عن النبوة التي توج بها مجمل فلسفته. إن نظريته عن "المدينة الفاضلة" تحمل طابعا يونانيا لاستقائه من الفلسفة الأفلاطونية ولكنها أيضا جاءت نتيجة لتطبيقاته الفلسفية والصوفية كفيلسوف إسلامي².

استطاع الفارابي أن يكون فيلسوفا في هضمه لفكر الحكيمين، وإشاداته بهما تعكس روحه الفلسفية التي تحترم مبادئ الفكر الفلسفي بغض النظر عن العوائق الجغرافية والدينية خاصة. لأن هناك من ينتمي إلى الثقافة العربية الإسلامية رفض الفلسفة الإغريقية بل حاربها بحجة أنه فكر صدر عن بيئة وثنية. ونقول أن هذا الموقف من الفلسفة الإغريقية لو هيمن على البيئة العربية الإسلامية لما وصلت فلسفة وعلوم الآخرين والاستفادة ومنها. من هذا المنطلق ندرك مدى مساهمة الفلاسفة المسلمين في توسيع الثقافة الإسلامية وفتح المجال للتلاقح الفكري بينها وبين مختلف الثقافات. يؤكد على قدرة هذه الثقافة على استيعاب باقي الثقافات. وهذه صفة إبداع لا صفة تبعية. والفارابي من الفلاسفة الذي تمسكوا بالأصالة الفلسفية وتجاوزوا عقدة ممارسة التفلسف من غير مسلم، في نفس الوقت حافظ على انتماءه إلى البيئة الإسلامية، فهُويته الإسلامية ظهرت في إبداعاته الكثيرة. إذ يعود الفضل إلى الفارابي في فصله وتمييزه بين جوهر الموجودات ووجودها متميزا منطقيا وما

¹ نقلاً: شطوطي محمد، النظرية المنطقية عند الشيخ الرئيس ابن سينا، ص، ص، 48، 49.

² كوربان هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، سنة 2004، دون ط، ص 260.

ورائيا. فالوجود ما هو بطبيعة "مكونة" للجوهر، إن هو إلا صفة، أو عرض لهذا الجوهر. لقد قال بعضهم أن هذه النظرية كانت نقطة تحول في تاريخ الفلسفة الماورائية¹.

بالنسبة لنظرية أخرى تميزت بها فلسفة الفارابي وهي نظرية العقل وفيض العقول المتوجبة عند أبي نصر من قوله بمبدأ "عن الواحد لا يصدر إلا الواحد" ... إن صدور العقل الأول عن الكائن الأول، وتأملاته الثلاثة التي تتابع دوريا لدى كل من العقول الأخرى، تولد في كل مرة عقلا جديدا ونفسا جديدة وفلكا جديدا. ويتكرر ذلك حتى العقل العاشر. وهذا الفيض الذي بنى عليه الفارابي نظام الكون هو نفسه ما سيصفه ابن سينا ويتوسع به. الجواهر الإلهية الأولى، والكواكب الآلهة عند أرسطو، تصبح في فلسفة الفارابي ما يسمى بالعقول المفارقة².

إن أبا نصر يبدو لنا من خلال نظريته عن العقول وأقواله عن النبي - الحكيم وكأنه قد تجاوز "الفلاسفة الهلنيين" إلى ما هو أبعد شأوا. وثمة مقابلة أقامها الفارابي نفسه في هذا الشأن تغرز ما أشرنا إليه. وقد ردها الجميع من بعده. يقول أبو نصر: «نسبة العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة مادامت في ظلمة فإذا حصل الضوء في البصر صار بصرا بالفعل. "هذا العقل هو في آخر سلسلة العقول المفارقة وأقربها إلى الإنسان وعالم البشر وهودائما بالفعل ويجعل منه الفارابي "واهبا للصور" لانه يهب المواد صورها، ولأن العقل البشري الذي يعقل المعقولات بالقوة هو بحاجة إلى العقل الفعال لكي يعرف هذه المعقولات بالفعل»³.

¹ المرجع نفسه، ص 257.

² المرجع السابق، ص 258.

³ المرجع نفسه، ص 259.

ويقسم الفارابي العقل البشري إلى عقل نظري أو تأملي وعقل عملي. يمر العقل النظري في مراتب ثلاث: فهو عقل ممكن أو عقل بالقوة بالنسبة للمعقولات التي لن يحصلها بعد، وهو عقل بالفعل أثناء تحصيله لهذه المعقولات، وهو عقل مستفاد عندما يعقل هذه المعقولات المجردة. هنا بالذات تكمن الجدة في المعرفة الغنوصية عند الفارابي¹.

فبالرغم من تشابه التسمية، فإن العقل المستفاد عند الفارابي لا يمكن أن يفهم على أنه *Nous epiktetos* نفسه الذي قال به الأسكندر الأفروديسي، والذي يقصد به حالة وسط بين العقل بالفعل والعقل بالقوة. ذلك أن العقل المستفاد عند الفارابي هو تلك المرتبة العليا من العقل البشري التي يعقل بها، حدسا وإشراقا، ما يهبه له العقل الفعال من صور ومعقولات مجردة دون اللجوء إلى وساطة الحس، نقول بإيجاز أن فكرتي العقل الفعال والعقل المستفاد عند الفارابي توحيان بأمور مستقلة عن الأرسطاطاليسية المحضة، نعني بذلك تأثره بكتاب "الربوبية" وما يحمل هذا التأثير من بذور الأفلاطونية المحدث².

ابتداءً من الكندي الذي أخذت الفلسفة الإسلامية معه عناصر انطلاقها. ومرورا بالفارابي الذي أحسن توظيف (أثولوجيا أرسطوطاليس) المنحولة في محاولته حل أهم معضلات الفلسفة الإسلامية المتمثلة في كيفية صدور الكثرة عن الوحدة، وهو التوظيف الذي كان له صداه في المنظومة السنيوية. نجد أن دراسة الوجود بما هو موجود، كما أرساها أرسطو، هي الصياغة التعريفية لموضوع نظرية الوجود التي ستتناول موافقة معظم الفلاسفة المسلمين. وإن كانت هناك إضافات تنسجم مع روح القرآن الكريم والسنة النبوية. خاصة عند الفارابي وابن سينا.

¹ المرجع نفسه، ص 260

² المرجع السابق، ص 260

لكن أهم تقسيم عرفت به الفلسفة الإسلامية هو التمييز بين الوجود الإلهي والوجود الإنساني، «فالفلاسفة المسلمون يميزون بين وجود الله ووجود سائر الكائنات ويرون أن لفظ الوجود لا يدل على صفة بدرجة واحدة ، فالوجود في الجوهر أقوى منه في الإنسان، ذلك أن وجود الله وجود بذاته، بينما وجود الإنسان بغيره»¹.

نظرا لهذا التمايز الفاصل بين الحقيقة الإلهية والحقيقة الإنسانية سينعت الوجود بالواجب والممكن، "فالفارابي عندما وضع اصطلاحا الواجب والممكن بدلا من المحرك الأول الذي لا يتحرك عند أرسطو، وبرغم أنه استعار اصطلاح واجب الوجود من أرسطو، إلا أنه أسبغ عليه معنى جديدا لا عهد لأرسطو به، لأن الفارابي يدين به لإله القرآن الكريم، فواجب الوجود في صلته بالممكن المقابل له، أصبح موجدا له في الخارج وموجبا ومحققا له، وأصبح وجوب الممكن ووجوده من غير ذاته بعد أن كان من ذاته عند المعلم الأول، وأصبحت الهوية طارئة على الماهية بفعل فاعل بعد أن لم تكن بفعل أحد، ومن هنا تجاوز الفارابي المنظور الأرسطي في فهم الواجب وعلاقته بالممكن².

الوجود إما واجب وإما ممكن ولا سبيل إلى غيرهما، في منظور العقل ورؤيته. ومن هنا فالتصور العقلي عند الفارابي للوجود يحصره في الواجب والممكن، ويضيف الممتنع أو المستحيل كفرض اعتباري، ويربط هذا التصور بمفهوم الضرورة، فالواجب ضروري الوجود، والممتنع ضروري العدم، بينما الممكن لا هو موجود ولا هو معدوم،

¹ بدوي عبد الرحمن، مدخل إلى الفلسفة، الكويت، ط1، 1975، ص ص 175، 176.

² مرجح عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط1، سنة 1970، ص 414

لأنه بين، أي يتساوى فيه الوجود والعدم، بمعنى أن ضروري الوجود والعدم سلبتا عنه¹.

من هذا المنطلق فالوجود بالنسبة لواجب الوجود هو من لوازم ذاته لا ينفك عنه البتة وإلا كان مفتقرا إليه وهذا خلف، أما بالنسبة للممكن فهو غير لازم له وهذا ونستخلصه من قول ابن سينا: «الوجود في واجب الوجود من لوازم ذاته، وهو الموجب له، وذاته هو الواجبة وإيجاب الوجود فهو علة الوجود، والوجود في كل ما سواه غير داخل في ماهيته، بل طارئ عليه من خارج، ولا يكون من لوازمه»².

ينفي الفلاسفة والأشاعرة الماهية عن الله تعالى، لأن إقرار ذلك يجعله محتاجا إلى الوجود لأن الماهية لا قيام لها من نفسها بل هي قائمة بالوجود. «سوى الأشعرية وأتباعهم أثبتوا لله ماهية غير وجوده. ومنعها الفلاسفة واحتجوا بأنه لو كانت له ماهية غير الوجود، لكان الوجود قائما بها، فيصبح صفة زائدة له، وهو ممتنع»³.

ويلعل الدكتور رضا سعادة امتناع أن يكون الله تعالى له ماهية بحيث يكون وجوده غير ماهيته في قوله: «كما يمتنع أن يكون وجود الباري غير ماهيته، بوجهين آخرين خاصين بهذا المقام:

الأول: أن وجوده على هذا التقدير يكون ممكنا، لاحتياجه إلى الماهية، فلا يعود واجبا.

¹ بدر عادل (محمود)، برهان الإمكان والوجوب، دار الحوار، اللاذقية، سورية، ط 1، سنة 2006، ص 23

² ابن سينا (أبو علي)، التعليقات، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، دون ط، سنة 1973، ص 70

³ سعادة رضا، مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط 1، سنة 1990، ص

الثاني: وهو العمدة، أنه يلزم من ذلك أن تكون الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود، فتكون موجودة بوجودين. لأن علة الوجود الماهية، وكل علة متقدمة على معلولها بالوجود ضرورة¹.

فمن صفات واجب الوجود أنه خير محض وكمال مطلق على عكس الممكن الذي من جهة كونه له ماهية فهو لا ينفك عنه النقص. «إن واجب الوجود بذاته هو محض الخير والحق، ومن ثم كان واحدا لا شريك له. وكل هذه الدلالات التي تمحضت عن إثبات وجود الواجب بذاته. من النظر في الوجود كمفهوم، ترتبط ارتباطا ضروريا بهوية الذات والصفات في الوجود الواجب بذاته، لأنه عار عن الماهية، لأن الماهية هي دليل الإمكان والإمكان دليل النقص لا الكمال، والواجب الوجود بذاته هو عين الكمال المطلق، كما أن صفاته هي عين ذاته»².

ويقول الفارابي عن الله: «الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها وهو بريء من جميع أنحاء النقص، وكل ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص. إما واحد أو أكثر من واحد. وأما الأول فهو خلو من أنحاءها كلها فوجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود، ولا يمكن أن يكون أفضل ولا أقدم من وجوده وهو من فضيلة الوجود في أعلا أنحائه ومن كمال الوجود في أرفع المراتب. ولذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهه أصلا»³.

أشار ابن سينا إلى عجز برهان الحركة عن الدلالة على الواجب تعالى بقوله: «واعجزاه! أن تكون الحركة هي السبيل إلى إثبات الحق الذي هو مبدأ كل وجود! قبيح أن يصار إلى الحق الأول من طريق أنه مبدأ الحركة، وتكلف من هذا أن يجعل

¹ المرجع نفسه، الصفحة نفسها

² بدر عادل (محمود)، برهان الإمكان والوجوب، ص 52

³ الفارابي أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، مطبعة التقدم، القاهرة، مصر، ط2، سنة 1907، ص 01

مبدأ للموجود... والله تعالى نرفعه عن أن نجعله سببا للحركة فقط، بل هو مفيد وجود كل جوهر يمكن أن يتحرك فعلا عن حركة السماء، فهو الأول وهو الحق، وهو مبدأ ذات كل جوهر، وبه يجب كل شيء سواه... فإذا مثل هذا علقت السماء... يعني فإذا بأول ومبدأ مثل هذا واحد بسيط معقول الذات بذاته، عقله غيره أو لم يعقله...»¹.

بالإضافة إلى تبيان عجز برهان الحركة، فإن واجب الوجود لا يحتاج إلى تأملات الممكن لإثبات وجوده حين يقول ابن سينا: «تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن الصفات، إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلا عليه. لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود، يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود»².

وهذا ما يسمى برهان الوجود للدلالة على وجود الواجب تعالى ومعناه دلالة الحق على ذاته بذاته ولا يدل عليه سواه، وعنه يقول: "الحق ما وجوده له من ذاته. فلذلك الباري هو الحق وما سواه باطل. كما أن واجب الوجود لا برهان عليه ولا يعرف إلا من ذاته، فهو كما قال³ ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾⁴.

البرهنة على الوجوب من خلال التصور الذهني انطلاقا من مفهومي الإمكان والوجوب، ودون المرور على الواقع. وذلك بالنظر إلى حقيقة الإمكان إذ أن

¹ ابن سينا الحسين (أبو علي)، شرح كتاب حرف اللام، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة مطبوعات، الكويت، ط 2، سنة 1978، ص 23

² ابن سينا الحسين (أبو علي)، الإشارات والتنبيهات، ج3، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، مصر، دون ط، سنة 1956 - ص 54

³ ابن سينا الحسين (أبو علي)، التعليقات، ص 70

⁴ سورة آل عمران: من الآية 18

للممكن حالين: حال بقائه في حيز الإمكان الصرف أو الماهية المحضبة وعدم انتقاله إلى الوجود، وحال وجوبه بغيره أو وقوعه بالفعل وتشخصه أو انتقاله إلى الهوية. والأشياء الممكنة التي يفتقر وجودها إلى غيرها في الحالين لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولا، ولا يجوز أن يكون بعضها علة لبعضها الآخر على سبيل الدور، بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب الوجود هو الموجود الأول وهو الله تعالى¹. وإذا حصر الوجود في الممكن فقط، فهذا يمنع أن يكون هناك إيجاد أو وجود. لأن الممكن متعلق وجوده بإيجاد وحصر الوجود فيه يتطلب إثبات وجود ثم إيجاد حتى يتعين ثبوت الممكن، وهذا ما يؤكد القول الأتي: «اعلم أن الوجود واجبا، والإلزام انحصار الموجود في الممكن، فيلزم أن لا يوجد شيء أصلا. فإن الممكن وإن كان متعددا لا يستقل بوجوده في نفسه، وهو ظاهر، ولا في إيجاده لغيره، لأن مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود. وإذا لا وجود، ولا إيجاد. فلا موجود لا بذاته ولا بغيره»². ولذلك نقول أن هناك علة واحدة تعود إليها كل المعلولات، فالممكن من حيث ذاته عدم، لأن اقتضاء وجوده يرتبط بالضرورة بعلته التي تمنحه الأيس أو الوجود، ومن هنا كان محفوف بالضرورتين والامتناعين، فهو لا يخرج عنهما... وتنقلنا رؤية العقل في قسمته الثنائية للوجود إلى إلغاء علاقة الإمكان بالحدوث الزماني الذي افترضه المتكلمون في علاقة المعلول بعلته، فاحتياج المعلول لعلته يكمن في الحدوث... بمعنى أن حدوث الشيء بعد عدمه، يدفعه نحو علته التي أوجدته، وإلا كان مستغنيا عنها، فلا يكون حينئذ حادثا³.

¹ مرجبا عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص 410

² جامي عبد الرحمن، الدرر الفاخرة، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، أحمد عبده عوض، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ط1، 2002، ص 7

³ بدر عادل (محمود)، برهان الإمكان والوجوب، ص 27

ومن خلال الفرق بين من كانت علة وجوده ذاته بل هو علة المعلولات فغناه في وجوده ووجوده غناه وبين من كان احتياجه إلى علة توجده، هو الفقر الذاتي الذي يعاني منه الممكن، فيحتاج إلى عون خارجي يعينه على الخروج إلى حيز الوجود، إن فقره الوجودي يجعله خلاء من معنى الوجود، ومن هنا كان ملاؤه الوجودي ليس متحققا إلا في علته الموحدة الموجبة لوجوده¹.

ولما كان الفقر الوجودي خاصية أساسية لعالم الإمكان، فإن وجود الممكن يرتبط بالحدوث الذاتي عند الفارابي لا الحدوث الزماني، فالإمكان بالنسبة للممكن يمتد وجوده في الأزل على سبيل الحدوث الذاتي فقط، لهذا كان مناط الاحتياج إلى العلة ليس الزمان أو الحدوث وإنما هو الإمكان².

إن برهان الوجود الذي أشار إليه ابن سينا لمعرفة حقيقة الوجود، الفارابي سبق ابن سينا في البحث في مفهوم الوجود وحقيقته يشير «إلى طريق الحكمة الحقّة أو ما يطلق عليه الحكمة الإلهية، الذي لا يستدل فيه بالمخلوق على الخالق، بل يتم الاستدلال بالنظر في الوجود ذاته والالتفات إلى الحق المتعالي دون النظر إلى سواه، انطلاقا من أن التأمل الحقيقي لا يتحقق في غيره، وهو التأمل الذي يتبعه رؤية الوجود من حيث هويته مع ذاته، ثم من حيث كونه واجبا وممكنا، انطلاقا من أن الوجود الحق ما دام واجبا في ذاته ولذاته، فلا بد وأن يكون كل ما عداه ممكنا في ذاته»³.

نجد أن الفلاسفة المسلمين قد تحدّثوا عن الجمال وإن لم يكن الاهتمام به يرقى إلى باقي المباحث الفلسفية، فالجمال عند الفارابي له علاقة بمفهوم الكمال فالجمال

¹ المرجع نفسه، الصفحة نفسها

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها

³ المرجع نفسه، ص ص 12، 13

الحقيقي هو المتحقق في الوجود الذي يتصف بالكمال، فهو يقول: «الجمال والبهاء والزينة في كل موجود هو أن يوجد وجوده الأفضل، ويحصل له كماله الأخير، وإذا كان الأول وجوده أفضل الوجود، فجماله فائت لجمال كل ذي جمال، وكذلك زينته وبهاؤه ثم هذه كلها في جوهره وذاته، وذلك في نفسه وبما يعقله من ذاته، وأما نحن، فإن جمالنا وزينتنا وبهائنا هي لنا بأعراضنا لا بذاتنا، وللأشياء الخارجة عنا لا في جوهرها... إذن لا نسبة للأجمل عندنا إلى الأجمل من ذاته وإن كانت له نسبة فهي نسبة ما يسيره»¹.

وهو يفرق بين الجمال من حيث الذات والعرض، وبهذا التمييز يشير إلى نوعين من الجمال، فالجمال بالعرض هو الجمال الإنساني وهو يتصف بالزوال لان وجود الإنسان عرضي أيضا وناقص، أما من يتصف بالكمال فهو الله عز وجل لأن وجوده أفضل الوجود فهو يتصف بالعظمة. والفارابي يرى «أن العظمة والجلالة والمجد في الشيء إنما يكون بحسب كماله. والأول لما كان كماله باينا لكل كمال. كانت عظمته وجلاله ومجده باينا لكل ذي عظمة ومجد»². ولما كان الكمال صفة جوهرية للوجود فإن الفارابي يشترطها لأي جمال حقيقي. «لا تتحقق جمالية الجمال إلا بالكمال، فلا يوجد جمال ناقص، وهذا هو المعنى الحقيقي للجمال الذي لا بد أن يكون متكاملا في كل أجزائه لا يشوبه نقص في صغيرة أو كبيرة، وهذا ما سبق إليه الفارابي حين اعتبر جمال أي موجود مشروطا بالوجود الأفضل والكمال النهائي، وأن الجمال الكامل يتحقق بتكامل الجميل واستعداده للفيض»³.

¹ الفارابي أبو نصر، أراء أهل المدينة الفاضلة، ص 53

² المصدر نفسه، ص 20

³ خضرة محمود، تاريخ الفكر الجمالي، منشورات جامعة دمشق، دمشق، سورية، ط1، سنة 1999، ص 155

فبالإضافة إلى اشتراط الكمال لتحقيق الجمال فالخير من صفات هذا الوجود، لذلك يرتبط الجمال الأخلاقي ارتباطا وثيقا بمفهوم الخير. بل يمكن التأكيد أن ثمة ارتباطا وثيقا بين الجمال والخير في أنواع الجمالات كافة. سواء أكانت مطلقة أم مقيدة، كلية أم جزئية، باطنة أم ظاهرة¹.

فمن خلال هذه الشروط التي يعددها الفارابي والتي بها يتحقق الجمال الحقيقي. يتبين لنا أن الفارابي في المسألة الجمالية لم يخرج عن وصف أفلاطون لعالم المثل الذي يرتبط فيه الجمال بالنموجية (الكمال) وتلازم الخير والجمال في عالم المثل. والجمال الحقيقي عند أفلاطون هو الجمال الموجود في عالم المثل، أما جمال الحس يتصف بالنقص، لكن يمكن القول أن الجمال الحقيقي أيضا في الإسلام هو جمال الله. لذلك نقول أن فكرة الفارابي عن الجمال الحقيقي هي مشترك بين العقل الإغريقي وبين الإسلام، أما من حيث تحليل الفكرة فقد سبقه إليها أفلاطون وكذلك أفلوطين.

وإذا كانت رؤية الفارابي لا تخرج عن نطاق الجمال الإلهي ولا جمال إلا جماله فيقول: «فجماله كمال، وكماله هو الجمال، ومن المستحيل أن يوجد جمال من نوع جماله خارجا منه، لأنه تام في جماله وليس كجماله شيء»².

وفي السياق نفسه، نجد أنه مهما كانت قيمة إسهام الفلاسفة المسلمين في الجماليات بصفة عامة فإن المرجعية الإغريقية لا تنفك عن النظرية الجمالية الإسلامية. لذلك هناك من يقول: في هذا الإطار النظري العام نشأ كثير من الإسهام العربي الإسلامي الجمالي في شكله النظري والنقدي، فبرزت أسماء لامعة مثل ابن قتيبة وقدامة بن جعفر وأبو القاهر الجرجاني وأبو نصر الفارابي وابن سينا.

¹ سعد الدين كليب، البنية الجمالية، منشوات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، دون ط، سنة 1997، ص 186

² الفارابي أبو نصر، كتاب أراء أهل المدينة، ص 40

وقد بدا في أعمال هؤلاء ... أثر الإغريق الواضح في ترسهم بأدوات المنطق وبفهم الإغريق للشعر (وبخاصة أرسطو) وفي أن الفن محاكاة والشعر صناعة لها قوانينها¹. إن السبق التاريخي للفلسفة الإغريقية وإبداع فلاسفتها لا يشكل عبي على التفكير الفلسفي ويقف أمام المبدعين من غير البيئة الإغريقية لاسيما المسلمين منهم، ومن هنا تشكل عائق ابستومولوجيا يحول دون تطور الفكر الفلسفي، وتصبح الفلسفة الإغريقية هي البداية والنهاية. وهذا يتنافى مع مبادئ الفكر الفلسفي في حد ذاته الذي استوعبه الفارابي و باقي الفلاسفة المسلمين. فالفارابي من الذين تحركوا إلى الفلسفة الإغريقية وفق نزوع فلسفي محض جعله يحافظ على أصالته الفلسفية التي تتجاوز الأطر الضيقة وترقى بالفلسفة إلى المساهمة في تطور الحضارات على مرّ التاريخ البشري. كما نجد أن انفتاح الفارابي على الفلسفة الإغريقية لم يكن على حساب هويته الإسلامية، بل إن فكر الفارابي جمع بين الأصالة الفلسفية والهوية الإسلامية.

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن سينا الحسين (أبو علي)، التعليقات، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، دون ط، 1973.
2. _____، شرح كتاب حرف اللام، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة مطبوعات، الكويت، ط2، 1978.
3. _____، الإشارات والتنبيهات، ج3، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، مصر، دون ط، 1958.
4. بدر عادل (محمود)، برهان الإمكان والوجوب، دار الحوار، اللاذقية، سورية، ط1، 2006.
5. بدوي عبد الرحمن، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، دون ط، 1993 .

¹ نويس إسرائيل، النظريات الجمالية، لدى كانط وهيغل وشوبنهاور، تر: محمد شفيق شيا، منشورات بحسون الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، سنة 1985، ص 29

6. _____، مدخل إلى الفلسفة، الكويت، ط1، 1975.
7. ت.ج. دي بور، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: محمد عبد الهادي أبو ريذة، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، دون ط، دون ت.
8. الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوجدو العربية، بيروت، لبنان، ط7، 1998.
9. جامي عبد الرحمن، الدرة الفاخرة، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، أحمد عبده عوض، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ط1، 2002.
10. خضرة محمود، تاريخ الفكر الجمالي، منشورات جامعة دمشق، دمشق، سورية، ط1، 1999.
11. رمضان إنصاف، التفكير الفلسفي الإسلامي، دار قتيبة، دمشق، سوريا، ط1، 2004.
12. سعادة رضا، مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1990.
13. سعد الدين كليب، البنية الجمالية، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، دون ط، 1997.
14. شطوطي محمد، النظرية المنطقية عند الشيخ الرئيس ابن سينا، دار قرطبة، الجزائر، ط1، دون ت.
15. الفارابي أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، مطبعة التقدم، القاهرة، مصر، ط2، 1907.
16. _____، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، حققه محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 1968.
17. _____، نص التوطئة، تحقيق وتقديم رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، لبنان، دون ط، 1985.
18. فرحات يوسف، الفلسفة الإسلامية وأعلامها، ترادسكم شركة مساهمة سوسرية، جنيف، دون ط، دون ت.
19. كوربان هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، دون ط، 2004.
20. لسود منجي، إسلام الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2006.
21. مرجبا عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط3، 1983.
22. نوكس إسرائيل، النظريات الجمالية، لدى كانط وهيغل وشوبنهاور، تر: محمد شفيق شيا، منشورات بحسون الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 1985.

حاجة الاختراعات العلمية المعاصرة إلى الترشيح الأخلاقي

د. قويدري الأخضر*

كانت الغاية من الاختراعات العلمية تحرير الإنسان وحمايته من العبوديات المرتبطة بالطبيعة، كالحوادث، والأمراض، لكنها -وفي غفوة صوت الحكمة- تسببت تلك الاختراعات في أزمات صحية وبيئية قاتلة. وأصبحت هي بذاتها مصدراً يهدد الإنسان، وينكد عليه عيشه.

تزامن إنفاق الدول المتقدمة لملايين الدولارات سنوياً على الاختراعات العلمية، مع وجود ملايين من البؤساء يئنون تحت ضربات الجوع والأمراض الفتاكة، ما يؤكد أن هذا التقدم العلمي غيب الوازع الديني، وهشم القيم الإنسانية، لحساب المكاسب المادية، وفرض تداعيات خطيرة أسفرت عن تغيير شامل في منظومة المفاهيم والأخلاقيات.

- فإلى أي حد تضرر الإنسان والكائنات من حوله، بما أنتجه عقله من إبداعات علمية؟

* جامعة عمار الثليجي، الأغواط.

- وهل هناك إمكانية لتخليق الأوساط العلمية والسياسية الفاعلة كي تحدّ من هذا الضلال التكنولوجي؟
 - أم أن زمام الأمور قد انفلت من يد العقلاء وبات في يد المافيا العالمية التي لا غاية لها إلا المصالح المادية؟
- 1. همجية العقل التحتي:**

يبدل العقل البشري جهداً كبيراً لحلّ شيفرات هذا الكون، وصياغة الفرضيات التي تصبح في ما بعد نظريات تخضع للتجربة والاختبار. وقد اتخذت مسيرة الإنسان العلمية في العصر الحديث مسلكين اثنين هما:

أ. **مسلك قويم** يستهدي بالحكمة والعلم، ويتجلى فيه العقل المنطقي باحثاً في المبادئ، محللاً الأحداث ساعياً إلى معرفة الأسباب بوعي ومحبة، قاصداً تحقيق المجتمع المتوازن القائم على المعرفة والسعادة والرفاه، والاعتراف بالآخر والقبول به. ومن هذا العقل انبثقت التقنية الخيرة التي تمدّ الإنسان بكل ما يحتاجه من فائدة ونفع.

ب. **مسلك منحرف** يسيطر عليه العقل المتدني التحتي، المنفعل بمركزية الأنأ، حيث يتمظهر الجهل والشرّ، وتشابك الانفعالات والعقائد المذهبية والإيديولوجية، التي غالباً ما تنتهي إلى صراع الإنسان مع نفسه، وإلى صراعه مع الطبيعة، الأمر الذي أدى -وما يزال- إلى الحروب المذهبية والسياسية، وسفك الدماء وإلقاء البشرية في أتون التعاسة واليأس، وحرمانها من نعمة الحياة، واستغلال المستضعفين، وإغراقهم في سيل من الشعارات البراقة، والعبارات السفسطائية الزائفة. ومن هذا العقل بالذات تصدر التقنية المدمرة التي نحن بصدد دراستها.

ولقد سعى العقلاء في كل الثقافات إلى وضع أطر أخلاقية توجه الإنسان، لأن المقصود من وجوده على هذه الأرض هو تعميرها لنشر قيم الخير فيها، ولن

يتأتى له ذلك إلا إذا كانت أفعاله أخلاقية. إذن، فالبعد الأخلاقي هو جوهر وجوده، وليس تقدمه المادي.

ومن المفيد في هذا المجال أن نذكر قاعدة أخلاقية جعلها الرواقيون في هرم القواعد الأخلاقية وهي أن يعيش الإنسان وفقاً للطبيعة، لا على تناقض معها كما يحدث الآن.

ولقد كانت الأسس الفكرية عند حكماء الشرقيين وعند اليونانيين من بعدهم، قائمة على تمجيد العقل والأخلاق، ولذلك كانت كل الحضارات السابقة موصولة العرى بالأسس الأخلاقية، بحيث أثمرت علوماً فلسفية ورياضية ونفسية وطبية وفنوناً جمالية ارتقت بالإنسان وانسجمت مع الطبيعة.

لكن كيف حدث أن فقدت الأخلاق قيمتها في عصرنا الحالي بوصفها جزءاً من الحضارة ؟

إن الحضارة الغربية الحديثة تأسست على تقديس العلوم المادية، والاستفادة من جميع الطاقات الكونية الكامنة والظاهرة، لخدمة الجسد فحسب، ومنحه وافر الرفاهية والمتعة واللذة، واختصار الزمن له وتقريب المسافات إليه، وتخفيف الجهد عنه ووقايته من الآلام، كما قامت أيضاً على الرغبة ببسط السلطان على الشعوب واستغلال خيراتها وإعداد القوة الكفيلة بتحقيق ذلك بدءاً واستمراراً. فكان أن أنتج الإنسان المعاصر، مجموعة كبيرة جداً من العلوم المادية المتطورة المتقدمة، ومجموعة ضخمة من المبتكرات والمخترعات، التي أفادته في مختلف نواحي مطالبه المادية السلمية منها و الحربية، لكنها أهملت جوانب مهمة من حياة الإنسان الروحية والخلقية والسلوكية، لاستهانتها بمنظومة القيم المتصلة بمنشأ الإنسان وجوهر وجوده. ولنتذكر في هذا الصدد كيف أقام الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (1724- 1804) فهمه للإنسان على أساس عقلي خالص، واعتبر الإنسان غاية في ذاته،

ووضع أهم قاعدة أخلاقية عرفتها البشرية، وهي (افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك بوصفها دائماً وفي نفس الوقت غاية في ذاتها، ولا تعاملها كما لو كانت مجرد وسيلة)¹.

لكن ما أنتجته الحداثة الغربية من إبداعات علمية على جميع الأصعدة، جاء نقيض هذه القاعدة تماماً فأصبح الإنسان وسيلة رخيصة لغايات أرخص. وسنحاول أن ندلل على صدق ما طرحناه ببعض النماذج التي أثمرها العلم الحديث.

فمن القضايا المثيرة للاستياء في المجال البيولوجي -على سبيل المثال - قضية الهندسة الوراثية التي قدمت بعض النتائج الإيجابية التي لم يكن من السهل الوصول إليها من قبل، ولكن هناك مخاطر لا بد أن توضع في الاعتبار، إذ ما الذي يمكن أن يحدث لو أن العلماء توصلوا إلى نتائج خاطئة أدت إلى تشكيل مخلوق لا يمكن التخلص منه، أو أن جرثومة خطيرة خرجت من المختبر وتكاثرت بسرعة وأدت إلى نشر وباء ما في العالم، يمكن أن يقضي على البشرية كلها؟

ثم إلى أي حد يمكن أن يصل العلماء في كشفهم عن أسرار الحياة البشرية؟ وإلى أي حد يمكن لتلاعبهم بالجينات وتحكمهم فيها أن يؤثر على الإنسان وموقعه في هذا الكون؟

لقد تحول الإنسان نفسه إلى مجرد مجموعة من رموز وراثية يمكن عن طريق حلها معرفة تكوينه الوراثي، ومن ثم السيطرة عليه، وهذا يعني أن قدسية حياته وأسرارها أصبحت عرضة للانتهاك. ومن هنا يمكننا أن نتساءل عن إمكانية الاستمرار في مثل هذه التجارب، وهل الفوائد التي سنجنيها من هذا المجال تكفي لتبرير استمرارها رغم ما فيها من محاذير؟

¹ عادل العوا، القيمة الأخلاقية، الشركة العربية للطباعة والنشر، 1965، ص16.

إن هذه التساؤلات ارتبطت منذ زمن ليس ببعيد بالإجهاض - والذي سمحت به الحكومات في الغرب - رغم اعتراض رجال الدين المسيحي، ولكن الأمر يختلف الآن، فقد اتسعت الدائرة لتمس أحد المعادل التي كان يدافع عنها الدين، أعني الإنجاب، الذي تحول إلى عملية تكنولوجية - كما يعتقد البعض - بعد أن كان إنسانياً مائة في المائة.

وعلى هذا فالمسألة لم تعد مقتصرة على رجال الدين، بل دخلت مجال القانون والتشريع وأروقة البرلمانات ومكاتب السياسيين الذين وجدوا أنفسهم أمام معضلة أخلاقية فلسفية حادة ترتبط بمفاهيم عديدة مثل الضمير، والمسؤولية، والوجود الإنساني، وقداسية الحياة، وكرامة الإنسان¹.

أما المشاكل الأيكولوجية فإنها لم تُطرح في تاريخ البشرية كلها بمستوى الحدة الذي تطرح به في الوقت الراهن والسبب هو أن هناك تهديدا حقيقيا لوجود الإنسان على وجه الأرض، بل إن التدمير يطال الكرة الأرضية بمجماداتها ونباتاتها وحيواناتها، في برّها وبحرها وجوّها، بسبب ما وفرته الثورة الصناعية والتكنولوجية من إمكانات هائلة للإنسان ضاعفت طاقاته آلاف المرات ومكنته في استغلاله للطبيعة وإنهاكها بل وتدميرها.

لقد أدى التخريب المتزايد لعناصر البيئة إلى ظهور فعاليات مختلفة هدفها الدفاع عن البيئة والتصدي لأشكال الإضرار بها، كما أدى من جهة أخرى إلى ظهور مجموعة من المصطلحات والمفاهيم الجديدة التي بدأت تنتشر في الساحة الفكرية المعاصرة وتفرض نفسها على المهتمين بقضايا البيئة والتنمية والاقتصاد والصناعة والشأن العام مثل أخلاقيات البيئة، وحقوق البيئة، حقوق الحيوان،

¹ ناهدة البقصمي، الهندسة الوراثية والأخلاق، عالم المعرفة، ص 56 - 99.

الفلسفة البيئية، السياسات البيئية، أحزاب الخضر، جمعيات حماية البيئة، الحركة البيئية. إلى غير ذلك من المفاهيم التي تندرج ضمن التفكير البيئي المعاصر. ولا ينحصر الأمر في الدفاع عن قضايا البيئة والتصدي لمختلف التصرفات الإنسانية اللامسؤولة تجاه مواردها، ولا حتى في اتخاذ القرارات والقيام بإجراءات فردية وجماعية، أخلاقية وقانونية لأجل حمايتها والحيلولة دون استمرارها في التدهور، بل تعدى الأمر ذلك إلى التعبير عن فلسفة جديدة صوّرت الإنسان في وضع اجتماعي وثقافي وبيئي متأزم، محاولة تقديم رؤية جديدة للإنسان في علاقته بمحيطه البيئي.

إن الإنسان البدائي رغم بدائيته فإنه تعامل مع الطبيعة بحب واحترام (المتوحش الطيب حسب تعبير جان جاك روسو) حيث لم يكن يأخذ منها إلا ما تقتضيه الضرورة القصوى، واستطاع بذلك أن يعيش لآلاف السنين بطريقة لم تترك أية آثار بيئية سلبية عليها.

لكن الإنسان الحديث - ومنذ القرن السادس عشر قرن الثورة الميكانيكية التجريبية - تحوّل إلى رغبة جنونية في استغلال موارد الطبيعة، فانطلقت عمليات الحفر والقطع والإحراق وتحويل المعادن، وتحويل الصخور والأتربة، ومجاري المياه. وقد وصلت هذه السيطرة إلى درجة الكوارث التي تهدد بقاء الإنسانية مثلما تهدد الكرة الأرضية وكل من عليها، حيث خلفت الثورة الصناعية آثارا بيئية خطيرة بفعل تزايد الطلب على الطاقة والمواد الخام، وتطورت وسائل النقل بشكل سريع، ونتج عن ذلك زيادة استغلال الموارد غير المتجددة التي أنتجت بدورها تلوثات في الهواء والماء

والترتبة، وتنامي بسبب ذلك حجم النفايات الكيماوية والنووية غير القابلة للتحلل، فظهرت أنواع خطيرة من الأمراض¹.

ولا يعني هذا بطبيعة الحال أننا نرفض الحداثة ونتائجها العلمية كتجاوز للفكر التقليدي، ولا كتدبير عقلائي لحياة الإنسان الاجتماعية والسياسية، بل ما نعيه هو مراجعة الحداثة في بعض جوانبها، والبحث عن قيم جديدة أو أخلاقيات للبيئة أو أخلاقيات للأرض. وهذا الانشغال هو الذي دفع الفلاسفة المهتمين بقضايا البيئة من طرح تساؤلات أساسية حول علاقة البشر بالطبيعة.

إن الفلسفة لا تستطيع أن تقف مكتوفة الأيدي متفرجة على مشكلات بالغة الأهمية على هذا النحو، لذلك لا بد أن تخرج عن إطار النظر والتأمل المجرد لتندمج في تلايف هذا العالم، وتثبت أن لها دوراً في حياتنا ومستقبلنا، كما كانت تفعل ذلك دائماً. ولذلك برزت فكرة (الأخلاق العملية) لتجيب عن كثير من التساؤلات التي تثيرها العلوم، والتي ربما لم يجد العالم أو الطبيب أو المخترع، الوقت الكافي للإجابة عنها، رغم أنها قد تواجهه و تقض مضجعه في كل يوم.

إنه ومن خلال البحث في أخلاقيات العلم سعت الفلسفة -وستسعى أكثر- إلى الارتقاء بالإنسان من المستوى الحيواني إلى أعلى درجات الرقي الفكري والروحي، مؤكدة أن الحضارة الحديثة لن تستطيع أن تعطي الصورة المثلى للإنسانية الراقية، وأن الفلاسفة في هذا العصر مخيّر بين سبيلين:

- إما أن يتوجهوا نحو التجريد والتسويق العقلي لما يحدث، فيُقدفون خارج التاريخ.
- وإما أن ينخرطوا في هذا الواقع المتأزم لتقييمه وترشيده .

¹ Hubert Doucet, *La théologie et le développement de la bioéthique américaine*, in *Revue des sciences religieuses, faculté de théologie catholique, Palais universitaire, Strasbourg, N° 1, Janvier 2000, p: 9-13.*

والحقيقة إنهم لن يرضوا بأن تنفصل الفلسفة عن وجود الإنسان الراهن و عن وجوده كما ينبغي، وإلا حكموا على أنفسهم حكماً مبرماً بأن يظلوا في موقف سلبي لا علاقة لها بضرورة التاريخ¹.

فالفلسفة البيئية -مثلاً- تعتقد أنه من الممكن حل المشاكل البيئية وتجاوز الأزمات التي يعاني منها الإنسان بالاعتماد على أخلاقيات جديدة لا تنحصر آفاقها في الدفاع عن حق الإنسان في العيش والبقاء فحسب، بل تتجاوز ذلك إلى إدماج باقي الكائنات الأخرى والتشديد على منح هذه الكائنات حقوقاً واعتبارات أخلاقية من خلال إسقاط تلك المعايير المتمركزة حول البشر، وفي هذا الإطار يتم الحديث عن حقوق الحيوان وحقوق البيئة وحقوق الأرض².

لقد سبق لبعض الفلاسفة أن نبهوا إلى مخاطر السعي للسيطرة على الطبيعة وإلى مخاطر الوحشية التي يتم بها التعامل مع بقية الأحياء - أمثال، جون لوك، إيمانويل كانط، جيرمي بنتام- كما نبهوا إلى الانعكاسات السلبية للتقنية. إلا أن الانطلاقة الفعلية لأخلاقيات البيئة كانت مع المفكر الأمريكي المتخصص في الحياة البرية "ألدوليوبولد" الذي لفت الانتباه إلى ضرورة أن يشمل الاعتبار الأخلاقي باقي مكوّنات المجال الحيوي وليس الإنسان وحده³.

إنّ ألدوليوبولد بإدانتته لموقف الاستخفاف الذي تتخذه المجتمعات الحديثة تجاه الطبيعة - باعتبارها ملكاً للإنسان وبالتالي فإن له كامل الحرية في تملكها والتصرف

¹ ألبرت اشفيتزر فلسفة الحضارة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، ص 62 .

² مايكل زهرمان الفلسفة البيئية، من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، ترجمة: معين شفيق رومية، الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، ط1، أكتوبر 2006. ضمن سلسلة "عالم المعرفة"، العدد (332) الجزء الأول.

³ Jacqueline Russ, *La pensée éthique contemporaine, Que sais-je?* PUF, 1995, P: 190-121

فيها- يدعو إلى أخلاقيات جديدة تدمج باقي المكونات البيئية في الاعتبارات الأخلاقية للإنسان.

وفي السياق ذاته، تعتبر الفيلسوفة الفرنسية "جاكلين روس" أن الأخلاقيات الإيكولوجية العميقة التي نادى بها الفيلسوف الألماني "هانس يونس" في كتابه "مبدأ المسؤولية" من شأنها أن تساهم في التراجع عن "مركزية الإنسان" وتأسيس قانونٍ طبيعيٍّ تحتل فيه الطبيعة مكان الصدارة، ويتم الإعلان فيه عن سقوط كل ذاتية متسلطة تدّعي امتلاك القيم المطلقة، ويتم فيه استصدار قانون أخلاقي يذيب كل الذوات ويدمجها في إطار بيئي واحد يعترف بحقوق كل العناصر الإيكولوجية على قدم المساواة¹.

مستقبل الإنسان والأرض في ظل الحداثة الغربية:

لقد أنتجت الحداثة الغربية ثورة في المفاهيم حول العقل والذات والتاريخ والطبيعة. وكان ذلك حصيلة ثلاثة قرون (الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر) من الكفاح والصراع ضد سلطة الكنيسة الظلامية وضد الإقطاع. وبذلك تمكن الوعي الأوروبي من إحداث قطيعة بين الماضي والحاضر، وتحول من سلطة أرسطو إلى سلطة العقل، وانتقل من سلطة الكتاب المقدس إلى سلطة الطبيعة، ومن التمرکز حول الله إلى التمرکز حول الإنسان، ومن البحث في خلود الروح إلى البحث في طبيعة الجسد. كما ناضل التنويريون من أمثال مونتسكيو، وروسو، وفوليتير، وهلفسيوس، وآخرون ضد تدخل الكنيسة في شئون العلم، ووقفوا ضد الطغيان، مرافعين عن حقوق، فكان أن تحققت الثورة الفرنسية 1789 تحت شعار "الحرية، الإخاء والمساواة"².

¹ Jacqueline Russ, *La pensée éthique contemporaine*, P: 190-121

² بيير شانو، الحضارة الأوروبية في عصر الأنوار، ترجمة: سلمان حرفوش، دار كنعان، دمشق، سوريا، 2003.

ولكن ما أن توطدت دعائم الثورة وانفتح الأفق لتحسيد قيم الحداثة، حتى بدأت النتائج تأتي على عكس التوقعات. فباسم العقل والعلم والتقدم، جاءت أنظمة استبدادية شمولية تصادر حرية الفرد وإرادته، وباسم العقل والعلم والتقدم، انطلقت الجيوش الاستعمارية تغزو العالم، مصادرة لحقوق الإنسان وسالبة الحريات. وفي النصف الأول من القرن العشرين بلغت الحداثة الغربية قمة احباطاتها من خلال حربين عالميتين، حيث سحقنا ودمرنا عشرات الملايين من البشر، ومازالت البشرية تذوق ويلات الحروب، والاستغلال والاضطهاد، كل ذلك باسم العقل والحقيقة والتقدم.

ثم إن العلم الذي بنت عليه الحداثة آمالها في تحقيق الرفاهية والسعادة للبشرية تحول إلى وسيلة لتشيع الإنسان، وجعله سلعة تافهة رخيصة، بل أصبح وسيلة لدمار الكون بأكمله.

لقد تصوّر عصر الحداثة أن الطبيعة قوة ميكانيكية جبارة، مهيمنة ومعادية للإنسان، وأن الأحياء يعيشون في هذه الطبيعة وسط فوضى عارمة، حيث لا نظام ولا قوانين، والقانون الوحيد هو البقاء للأقوى. وكانت تطبيقات هذا المفهوم وانعكاساته على علوم ناشئة مثل علم البيئة جدّ مؤثرة، حيث بادر الإنسان منذ فجر الثورة الصناعية في القرن 18 إلى الاستغلال اللاعقلاني والمفرط لثروات الطبيعة، ما أدى إلى تشويهها¹. وها نحن أمام أهم وأخطر سؤال في تاريخ البشرية، وهو: لماذا لم يكن ممكناً تحسيد قيم الحداثة، قيم الحرية، والإخاء والمساواة والتسامح، على أرض الواقع؟ ما هو السبب؟ هل المشكلة في العقل، أم العلم، أم الإنسان أم فيهم جميعاً؟

¹ G.Canguilhem, *la connaissance de la vie*, J.Vrin, Paris, 1992, P.111

لقد تواطؤ العلم مع السلطة والاستغلال، وأصبح جلياً أن العقل الذي بشرت به الحداثة قد فقد عقلانيته وأن العلم قد ضيع رشاده، و أصبح كل شيء يلفظ أنفاسه الأخيرة على مشارف الفناء، ولم يتبق إلا إصدار شهادات الوفاة للعقل والحقيقة والإنسان. وبات رد الفعل المتوقع على مستوى نظام الخطاب، هو إعداد العدة لاستئصال الشمولية والعقلانية والذاتية، ومن ثم إعلان موت الإنسان¹ ونهاية التاريخ²، وهي المهمة التي تبنتها فلسفة ما بعد الحداثة، كإكمال لمراسيم دفن جثمان الحداثة.

ويمكننا في هذا الصدد أن نستحضر ألان تورين الذي يعزو إخفاق الحداثة إلى اضمحلال الذات الإنسانية نتيجة لاختفاء الغايات التي دمرتها الوسائل التكنولوجية، بحيث تحولت تلك الغايات إلى مجرد البحث عن اللذة و المكانة الاجتماعية، والريح والقوة³. فالعلم الذي تستند إليه العدمية لا يعترف إلا بحيوانية الإنسان، ومن هنا إصراره على تدمير أعز ما يملك وهو ذلك البعد المتسامي⁴. هذا ويذهب هيربرت ماركوز إلى أن جعل العلوم الفيزيائية نموذجاً لليقين والدقة، والاعتقاد بأن تقدم المعرفة منوط بالاحتذاء بذلك النموذج، كلها علامات

¹ ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1986، ص 175.

² فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة: حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، 1993.

³ آلن تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور غيث، المجلس الأعلى للثقافة، 1997، ص 145.

⁴ المرباط، مصطفى، هزيمة الإنسان أو الولادة الثقافية للإنسان المعاصر، العلم والثقافة أية علاقة؟ ملتقى فكري لمجموعة بحث في العلم والثقافة، دار النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998، ص 37 بتصرف.

على انتصار معايير الواقع التكنولوجي بحيث تحول العالم إلى أدوات ومنافع ومصالح. لذا فإن ما يميز الحضارة الصناعية هو الرفاه، والفعالية وافتقاد الحرية الفردية¹.

ويصف ماركوز المجتمع الصناعي المعاصر بأنه مجتمع مستند إلى حضارة منتجة، قادرة على زيادة الرفاه وعلى إضفاء صفة الحاجة على ما هو زائد عن الحاجة وتحويل ما هو كمالي إلى ما هو ضروري. فالناس يتعرفون على أنفسهم في بضائعهم، ويجدون جوهر روحهم في سيارتهم، وجهازهم التلفزيوني، وفي بيتهم الأنيق وأدوات طبخهم الحديثة². أما الرقابات التقنية فقد غدت تعبيرا عن العقل الذي أصبح خادما لكل المصالح الاجتماعية، بحيث أن كل تناقض معه يبدو لا عقلانيا وكل معارضة له تعتبر مستحيلة³.

إن ثمة -في نظر ماركوز- اختلاف ما بين العقل التكنولوجي و العقل ما قبل التكنولوجي. ففي هذا الأخير يخضع المرء لنظام الأشياء، أي للقوانين الاقتصادية وقوانين السوق⁴.

يقول ماركوز في هذا الشأن: "إن التكنولوجيا المعاصرة تضيف صيغة عقلانية على ما يعانيه الإنسان من نقص في الحرية، وتقيم البرهان على أنه يستحيل "تقنيا" أن يكون الإنسان سيّد نفسه وأن يختار أسلوب حياته. وبالفعل، إن نقص الحرية لا يطرح نفسه اليوم على أنه واقعة لا عقلانية أو واقعة ذات صبغة سياسية، وإنما يعبر بالأحرى عن واقع أن الإنسان بات خاضعا لجهاز تقني يزيد من رغد الحياة ورفاهيتها كما يزيد من إنتاجية العمل. إن العقلانية التكنولوجية لا تضع شرعية

¹ هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: ج. طرايشي، بيروت، 1971، ص 37.

² J. Habermas, *la technique et la science comme idéologie*, trad. Franc. J. R. Ladmiral, Paris, 1973.

³ J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, trad. Franc. Gérard Cléménçon, Paris, 1976, 1973.

⁴ محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، الدار البيضاء، 1991، ص 87.

السيطرة موضع اتهام، وإنما هي تحميها، والأفق الأداتي النزعة للعقل يطل على مجتمع كلي استبدادي موسوم بالسمة العقلانية"¹.

هكذا، يتبين لنا أن التقنية ليست شيئا محايدا، كما أنها ليست مجرد تطبيق عملي للعلم، إنما هي موقف إيديولوجي. وهي ليست آلات وأدوات ووسائل عمل، في يد الإنسان، بل إنها أدوات ووسائل تكرر منطق السيطرة، حيث إنها تبرهن على أنه يستحيل أن يكون الإنسان سيد نفسه وأن يختار أسلوب حياته. فنقص الحرية لا يطرح نفسه اليوم على أنه واقعة ذات صبغة اجتماعية أو سياسية، وإنما يعبر بالأحرى عن واقع إنساني بات خاضعا لجهاز تقني يزيد من رغد الحياة ورفاهيتها ولكنه يزيد أيضا من استعباد الإنسان².

هذا ويجدر بنا -ونحن نتحدث عن الوجه المظلم للحدث- أن نعرض رأي المفكر المغربي طه عبد الرحمن الذي يصف الحضارة الغربية بأنها حضارة قول ومن خصائصها أنها "فتنت الناس بفتنتين: فتنة العقلانية وفتنة التقنية، وهي من حيث جانبها المعرفي حضارة متأزمة، ومن حيث جانبها التقني حضارة متسلطة"³، لأنها قامت أساسا على أصليين "لا أخلاق في العلم و لا غيب في العقل"⁴، وهي ترمي إلى جملة من الآفات هي: "التضييق" و"التحميد" و"التنقيص"⁵.

- **فآفة التضييق:** مفادها أن لا أخلاق في المنطق ولا في المعرفة.

¹ هربرت ماركوز، العقل والثورة، ترجمة فؤاد زكريا، بيروت، 1979.

² هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص 195.

³ طه عبد الرحمن، روح الحدث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 2009، ص 90.

⁴ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2000، ص 92.

⁵ المرجع نفسه، ص 80.

- **وآفة الجمود:** تتمثل في الاكتفاء بالقول القانوني والقول الاجتماعي عن القول الأخلاقي، وحصر هذا الأخير (=القول الأخلاقي) في الأعمال الفردية الخاصة.
 - **أما آفة التقيص:** فمؤداها أن حضارة القول أنقصت من شأن الأخلاق وجعلتها خادمة للضعف وأبدلتها بالقول السياسي¹.
- ولا يمكن درء هذه المفاصد والآفات "إلا بالرجوع إلى التجربة الأخلاقية العميقة التي تتحقق من خلال العقل المؤيد التي يعطي أخلاق الحكمة"² التي تتيح لصاحبها التخلق بالصفات الحسنى والافتداء الحي بأخلاق الرسول ﷺ³.
- إن تجربة التغلغل الروحي . وهي مرتبة العقل المؤيد . ستساهم في تخلص الإنسانية من زيف الحضارة الحديثة، وتخرجها من طلب حظوظ السيادة على الكون إلى أداء حقوق العبودية لسيد الكون عز وجل.
- أما في كتابه "روح الحداثة" فينطلق الأستاذ طه عبد الرحمن، من التفريق بين واقع الحداثة الغربية، وروح الحداثة، التي يُفترض أنَّ هذا الواقع الحداثي يسعى إلى تجسيد قيمها ومبادئها المتمثلة في: **النقد والرشد والشمول**. ولكن هذه القيم والمبادئ أسيء تمثيلها وتجسيدها في سياق الواقع الحداثي الغربي، فأنت بنتائج تضاد مقصود أصحابها، وهذا هو سبب الأزمات المتلاحقة التي يعانيها البشر.
- إن منشأ هذه الأزمات والآفات التي برزت في واقع الحداثة الغربية هو **الفقر الروحي والمعنوي**، الذي طبع النسخة الغربية للحداثة، فضيَّق أفقها، وأفقد الإنسان الإحساس بالمعنى وبالأمان والاطمئنان، وولّد لديه الشعور بالخوف واليأس والتشرد و اللاجدوى.

¹ المرجع نفسه، ص 79.

² المرجع نفسه، ص 80.

³ المرجع نفسه، ص 80.

إن من أبرز مواضع ذلك الفقر، تغليب الجانب الاقتصادي والمنفعة المادية على كل اعتبار، وجعلهما مقياساً وحيداً لكل تنمية وتطور، فكان أن طغت التقنية والتجريب، وغابت الحكمة والمقصد عن كل نشاط علمي أو عملي، ولا أدلّ على هذا من الآفات غير المسبوقة، والإشعاع النووي، وانتشار أسلحة الدمار الشامل، وتلوث البيئة، والاحتباس الحراري، والأزمات المالية والاقتصادية المختلفة.

والخلاصة التي ينتهي إليها الأستاذ طه عبد الرحمن هي أن الحضارة الغربية "حضارة ناقصة عقلا، وظالمة قولا ومتأزمة معرفة، ومتسلطة تقنية"¹. وعليه، فإنه لا بد من تعديل عن التطبيق الإسلامي لحداثة خاصة به. هذا التطبيق الذي سيجنب البشرية نكسة التطبيق الغربي للحداثة، لأنّ الزمن الأخلاقي للإسلام، غني بأبعاده الأخلاقية المعنوية على مستوى الفعل، وأبعاده الروحية على مستوى العقائد والتصورات، وأبعاده الإحسانية على مستوى المقاصد والنيّات، وهو عين ما افتقدته وتفتقده حداثة الغرب².

1. الابتكارات العلمية في خدمة السياسة و الاقتصاد:

لقد أصبحت القرارات السياسية هي التي تتدخل في مصير العلم، وأصبحت الشركات الكبرى هي التي توجه البحث العلمي نحو هدف واحد و أساسي ألا وهو الربح المادي. فقد كنا من قبل نعتقد أن العلم موضوعيٍّ ومحايّد، لكن التطور العلمي والتقني أثبتا وهمية هذا الطرح، خصوصا بعد أن سُخرت التقنية لتحقيق رغبات سياسية واقتصادية، وبالتالي وجدنا أنفسنا اليوم أمام سياسة بلا مبادئ وعلم بلا أخلاق وفكر بلا قيم .

¹ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 145.

² المرجع نفسه، ص ص 78، 79.

وبموجب هذا، لم يعد صناع القرار العالمي يكتفون باتخاذ قرارات سياسية، بل أصبحوا يستهدفون التأسيس الفكري لمواقفهم وتصوراتهم، اقتناعا منهم بأن الهيمنة الفكرية يجب أن تمهد الطريق لأية هيمنة سياسية واقتصادية. وقد ترسخ لديهم هذا الاعتقاد بعد أن أصبحت تقنية المعلومات من أهم أدوات الاقتصاد وأهم وسيلة لتفعيل القرار السياسي وأهم سبيل لصناعة الثقافة.

هكذا، أصبحنا في عالم أضحت فيه المعرفة قوة قادرة على فرض سلطتها، بما يوحي بأن معظم النزاعات المستقبلية ستحسم داخل ما يعرف باسم "السوق الثقافية". وهذا ما يبرر ما نراه اليوم من ظهور مجموعات بحث فكرية أو جماعات علمية في إطار ما يسمى **بمصانع الأفكار**؛ هدفها التأسيس الفكري للمواقف السياسية التي تتخذها بلدانها.

وما يثير الأسف هو طغيان **التبرير الأخلاقي** للعديد من المواقف، سواء على مستوى السياسية أو العلم، مثل الحديث عن أخلاق الحرب، والمسؤولية الأخلاقية لبعض البلدان في نشر الحرية وتحقيق العدالة، بنفس الكيفية التي نقول بها أن على الدول الغنية مسؤولية أخلاقية تتمثل في العمل على القضاء على الفقر والأمراض في الدول الفقيرة، بما يتطلب تمويل الأبحاث في هذا الاتجاه، كذلك المتعلقة بإنتاج أنواع جديدة من النباتات والبذور القادرة على مضاعفة الإنتاج، بما يسمح بتأمين الأمن الغذائي، وغير ذلك من المواقف المعللة بالرغبة في إسعاد الإنسان¹.

إن الهاجس الغالب على صناع القرار العالمي هو التحكم في الإنسان، ولقد انتقل هذا المنحى من المجال السياسي إلى الأبحاث العلمية، حيث السعي الجنوبي² للتحكم في الإنسان (بيولوجيا)، ما جعل بعض المهتمين يتصورون أننا سننتقل من الاستبداد السياسي إلى الاستبداد الجيني

¹ حسان الباهي العلم بين الأخلاق والسياسة <http://bit.ly/adflywin> Make Money at :

وهناك أمر آخر لا بد من الإشارة إليه، وهو تحالف العلم مع الرأسمال، حيث نُقلت العديد من مراكز البحث من الجامعات إلى مختبرات خاصة بالشركات؛ وما تبقي منها فهو أمام خيارين، إما أن يدخل معها في شراكة، وإما أن ينسحب تحت سطوة المنافسة و قلة الموارد المالية.

والمعروف أن الأبحاث التي تقوم بها بعض الشركات ترصد لها مبالغ ضخمة في مقابل أن تحتكر - هي وحدها - النتائج فتنتشرها أو تذيبها على الناس، وقد تدفعها وتمنع أي حديث عنها إذا كان في ذلك مصلحتها. و المؤلم في الأمر هو ترك القضية برمتها في يد الشركات تملي ما تراه من قواعد أخلاقية، وترسم ما تعتقده صحيحا من طرق استعمال الدواء، مع أن هذه الشركات ليست مؤهلة للقيام بمثل هذا الدور على الإطلاق¹.

وهكذا تمّ التخلي عن أخلاقية البحث العلمي، فأصبحت العديد من التجارب تجرى في مختبرات سرية، وأصبح العالم راضخ لقيود يحددها رأس المال، خوفاً من إفشاء الأسرار أو إغرائه من طرف شركات أخرى. فالشركة هي التي تحدد المجال الذي على العالم أن يشتغل فيه، وهو مجبر على تحصيل نتائج ترضي رب المال. وبهذا أصبح التنافس بين الشركات قويا، وأصبح الصراع بين الجامعات العلمية يعتمد مختلف طرق التغليب، خوفا على سمعتها، و حفاظا على منتوجها.

وبما أن غاية الشركات هو الربح والربح فقط ، فهي التي تختار الأولويات، وما يجب أن يُفصح عنه وما يجب أن يبقى طي الكتمان، وهي التي تختار الوقت والكيفية التي يُعلن بها عن الابتكار الجديد. وحتى لو كان الابتكار العلمي -في

¹ سعيد اللاوندي، مافيا صناعة الدواء في العالم، الأهرام، السبت، 27 ديسمبر، 2003، السنة 127، العدد، 42754. أنظر:

(<http://www.ahram.org.eg/Archive/2003/12/27/FILE11.HTM>)

مجال ما- يمكن أن يصل إلى نتائج ذات قيمة بالنسبة للمجتمع، ولكن لا يدر أرباحًا كثيرة، فإنه يُتخلى عنه، لاعتبارات تنافسية قائمة أساسا على الربح. فيجد العالم نفسه في وضع تناقضي بين أخلاقيات المهنة والتزاماته تجاه الشركة.

وكمثال على ما سبق، نذكر أن **مافيا صناعة الدواء** التي باتت تتواطؤ مع رجال السياسة، إلى حدّ أن الشركات متعددة الجنسية- والتي تسيطر على تجارة الدواء -تسهم في الحملات الانتخابية للمرشحين في الحزبين الديمقراطي والجمهوري في أمريكا، كما يشارك نفر من قادة هذه الدول بأُسُهم في رأس مال هذه الصناعة الذي بلغ عام 1990 نحو 200 مليار دولار، وتضاعف اليوم ليصبح نحو 400 مليار دولار¹.

وكدليل على ما ذكرناه، ما جاء على لسان السيد **جوزيه بوفيه** زعيم فيدرالية المزارعين في فرنسا والمناهض الأول للعولة، ويتعلق بالعقار الخاص بالعلاج من مرض الإيدز، فقد ذكر أن الشركات متعددة الجنسية التي تحتكر صناعة الدواء تضع يدها بالفعل على الدواء الذي يشفي من مرض الإيدز، لكن سعره للفرد الواحد يبلغ نحو 300 دولار. ويذكر الشخص ذاته بأنه تفاوض مع هذه الشركات لتقوم ببيع الدواء بنصف الثمن الذي ستدفعه إليها جمعيات غير حكومية على أن تتبرع الشركات بالنصف الثاني. لكن هذه الشركات رفضت العرض ولم تأبه لآلاف الذين يموتون صرعى هذا المرض يوميا في العالم وفي إفريقيا السوداء على وجه الخصوص².

وفي هذه الحالة أصبح المرضى في جميع أنحاء العالم ضحايا لهذه الشركات، لأنهم أصبحوا يحملون صفة زبائن شأنهم في ذلك شأن من يتردد علي سوبر ماركت

¹ المرجع نفسه.

² المرجع نفسه.

كبير ليشترى منه حوائجه. بمعنى أن الطبيب لم يعد يهتمه علاج المريض بقدر ما يهتمه أن يسطو على مدخراته، ويسلبه كل ممتلكاته. والحصاد النهائي لكل هذا هو مزيد من الأرباح التي تتكدس بها خزائن أرباب صناعة الدواء وأذيالهم من منتجي ما يسمى بالخدمات الطبية (مثل الأطباء، والجراحين والممرضين).

إن تلك الشركات العابرة للقارات استطاعت أن تحول المجتمعات المستضعفة إلى مجتمعات استهلاكية، همها إشباع الرغبات المادية. كما حولت الطبيعة إلى مجرد خزان لموارد هدفها تلبية ثقافة الاستهلاك، وشعارها البرغماتي الدائم هو: كل شيء هو بلا قيمة ما لم يستغل.

وبالجملة، فقد أصبحنا أمام إنجازات يصعب حتى على العقل تعقلها. فأصبح العقل لاعقلانيا وقد كان يفترض أن يكون عقلانيا، وانتهى إلى فقدان دوره كرقيب للفعل الإنساني، حين استبعدت الأخلاق من العلم كما استبعدت من السياسة.

وفي هذا الإطار يمكن القول بأن العقل تحول إلى لا عقل حين فقد الحس النقدي؛ وعمد إلى تشيئ كل شيء، فاستباح كل القيم الإنسانية والطبيعية¹.

الخاتمة:

هكذا نصل في خاتمة دراستنا إلى نتيجة رئيسية مفادها أن جلّ الاختراعات العلمية المعاصرة قد فقدت الإطار الأخلاقي الذي يحدد لها معالم الطريق ويصّرها بالمقاصد النبيلة التي تحافظ على كينونة الإنسان وسلامة الطبيعة بكل مكوناتها. وعليه، فقد بات من الضروري أن تتضافر جهود كل الحريين في هذا العالم، وعلى اختلاف أديانهم، وثقافتهم، وتخصصاتهم العلمية، من أجل المساهمة في تخليق

¹ طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 232.

الاختراعات العلمية وترشيدها والحد من تيهها و ظلالها، وإن كان هذا يبدو لنا صعبا للغاية في ظل المعطيات السياسية والاقتصادية التي قدمناها.

ومع ذلك لا ينبغي الاستسلام للأمر الواقع بل يجب تعبئة الأختيار من النخب المثقفة لمواجهة هذا الطغيان. ويمكن لنا أن تقدم بعض التصورات التي نراها صالحة للخروج من هذا المأزق، وهي كالآتي:

أ. التأكيد على أن للعقل حدود، فلا يمكنه أن يعقل كل شيء. كما أن الاستخدام المفرط له من شأنه أن يحول الشيء إلى ضده؛

ب. توسيع مجال العقل وعدم تحديده في العقل الأداتي الضيق، بل يجب أن نتبنى عقلا تدبريا تأمليا يستند إلى القيم الأخلاقية؛

ج. وصل العلم بالأخلاق، لأن القيم الأخلاقية هي الضامن الوحيد لتصحيح مختلف مظاهر الانحراف الناتجة عن الاختراعات العلمية؛

د. عدم التسليم بمقولة حياد العلم بل يجب وصله بالسياقات الثقافية والاجتماعية والعقدية الذي يظهر فيها؛

هـ. إعادة تحديد دور العلماء حتى لا يسمحوا لأنفسهم بأن يتدنوا إلى حضيض الاستغلال السياسي والاقتصادي؛

و. تخليق الحياة السياسية حتى لا تتسبب بقرارها في استغلال العلم وتوجيه البحوث نحو الغايات الدنيئة؛

ز. إعادة النظر في مفهوم الحداثة الغربية ضيّقت العقل لصالح الصبغة الأداتية، وجردته من خاصيته الإنسانية.

المراجع:

1. ألبرت اشفيتزر، فلسفة الحضارة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، 1983.
2. ألن تورين، نقد الحداثة، ترجمة: أنور غيث، المجلس الأعلى للثقافة، 1997.
3. المرباط، مصطفى، هزيمة الإنسان أو الولادة الثقافية للإنسان المعاصر، العلم والثقافة أية علاقة؟ ملتقى فكري لمجموعة بحث في العلم والثقافة، دار النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998.
4. بيبير شانو، الحضارة الأوربية في عصر الأنوار، ترجمة: سلمان حروفش، دار كنعان، دمشق، سوريا، 2003.
5. هيرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة ج. طرايشي، بيروت، 1971.
6. ———، العقل والثورة، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي، بيروت، 1979.
7. محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، الدار البيضاء، 1991.
8. مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية، من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، ترجمة: معين شفيق رومية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، ط1، أكتوبر 2006. ضمن سلسلة "عالم المعرفة"، العدد (332) الجزء الأول.
9. ميشال فوكو، حفریات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1986.
10. ناهدة البقصمي، الهندسة الوراثية والأخلاق، عالم المعرفة.
11. فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة: حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، 1993.
12. عادل العوا، القيمة الأخلاقية، الشركة العربية للطباعة والنشر، 1965.
13. طه عبد الرحمن روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2009.
14. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000.

15. G. Canguilhem, *la Connaissance de la vie*, J. Vrin, Paris, 1992.
16. Jacqueline Russ, *La pensée éthique contemporaine, Que sais-je?* PUF, 1995.
17. J. Habermas, *la technique et la science comme idéologie*, trad. Franc. J. R. Ladmiral, Paris, 1973.
18. —————, *Connaissance et intérêt*, trad. Franc. Gérard Cléménçon, Paris, 1976, 1973.
19. Hubert Doucet, *La théologie et le développement de la bioéthique américaine*, in *Revue des sciences religieuses*, faculté de théologie catholique, Palais universitaire, Strasbourg, N° 1, Janvier 2000.

حركية العلم البيولوجي وسؤال الأخلاق

د. خديم أسماء*

ارتبط تأسيس العلوم منذ نشأتها بإيجاد الحلول لمشاكل الإنسان المختلفة، خاصة تلك المتعلقة بالجانب المادي، كظروف حياته، وسبل راحته واستقراره. وقد انشغل العلماء إلى جانب البحث في الظواهر الطبيعية وفك رموزها من خلال تفسيرها وفق علاقات ثابتة، بالطرق العملية والابتكارات المادية من أجل تسهيل الحياة وتبسيط تعقيداتها أمام الإنسان لكي يستمر في البقاء.

في واقع الأمر، لم تخل الإنسانية من الإنتاجات الثقافية، كالفلسفات، والفنون، والآداب -والتي كانت بدورها تعمل على تحرير الإنسان من كل أشكال العبودية- إلا أنّ إنجازات العلم بما تميّزت به من نجاعة في سبلها ودقة نتائجها، جعلت هذه المنظومة على درجة بالغة من الأهمية.

وهنا، لابد من الإشارة إلى حجم الإنجازات العلمية والتطورات التكنولوجية المتسارعة والمختلفة كمّاً ونوعاً، والتي أحدثت بدورها العديد من الانقلابات والثورات في حياة الإنسان، من حيث تطويع صعوبات العيش. ورغم ذلك، لا

* أستاذة بجامعة معسكر.

يمكن التغاضي عن وجود بعض الاستثناءات التي تمّ فيها استخدام تلك المعارف العلمية والتكنولوجية لخدمة قوى الدمار والرذيلة، ورغم قلة مثل هذه الهنات والعثرات إلا أنها كانت عميقة الأثر وبالغة الخطورة. وهذا ما جعلها مطية للجدل الدائر بين الفلاسفة وعلماء الدين وحتى بعض العلماء أنفسهم بخصوص قيمة التطور العلمي الذي تشهده البشرية، فهل جاء العلم فعلا من أجل سعادة الإنسان؟

ومن المفارقات الكبرى -والتي لم تكن مطروحة من قبل- أن العلم أصبح يطرح مشكلات أخلاقية تثير الاهتمام وتقتضي المزيد من التمعن، حيث اقترن بما هو مقبول وبما هو مرفوض، بما هو خير وبما هو شر. وفي ظل التقدم العلمي المتسارع صارت الأخلاق تفرض نفسها بقوة يمكننا تبريرها إجرائيا بما حدث من اصطدام بين بعض الإنجازات العلمية في البيولوجيا من جهة، وإنسانية الإنسان من جهة أخرى. فما طبيعة هذا التصادم؟ هل بإمكان العلم البيولوجي أن يلتفت إلى الاعتبارات الأخلاقية بينما هو يستمر منتشيا بما حققه من نجاحات؟ ومن جهة أخرى ماهي آليات التعاطي الأخلاقي مع مثل تلك القضايا؟ وهل نحن -أمام هذا الوضع- بحاجة إلى نوع خاص من الأخلاق يكون وفق معايير العلم المعاصر؟

لا يختلف اثنان بخصوص ما عرفه العلم المعاصر ولا زال يشهده من تطور هائل طال كل جوانب الحياة، وما عزّز همم العلماء في البحث والدراسات المكثّفة، هو اهتمام الدول الكبرى بهذا المجال من خلال تخصيص أكبر قدر من ميزانياتها على مجال البحث العلمي، وبالطبع هذا يندرج ضمن استراتيجيتها للدخول في السباق الحضاري. لقد بات العلم معياراً للقوة والتقدم، وهذا ما جعل قوة الأمم وقدرتها على الهيمنة تقاس بمدى تقدمها العلمي والتكنولوجي. إلا أن الرغبة في اعتلاء القمم وبلوغ الذروة قد تكون مبررا للعديد من الممارسات التي غالبا ما تبدو

مستهجنة، وأحيانا مُستنكرة. لذلك، كثيرا ما يُطرح السؤال: هل كل تقدم علمي يخضع بالضرورة للمعايير الأخلاقية؟ فكثيرا ما يبهنا اكتشافا علميا ما باعتباره نتيجة لقدرة العقل البشري على اختراق الحدود، لكن نشد من جهة أخرى إلى الرغبة في مساءلته من حيث "صلاحه أو ملاءمته للبشرية؟ بمعنى آخر، ما مدى شرعيته وحدوده؟

لقد مكّن العلم المعاصر الإنسان من القدرة على التنبؤ واستباق الزمن، وتم بلوغ هذه المرحلة مروراً بالمرحلة الوصفية التي هي إجابة عن السؤال: كيف تحدث الظاهرة؟ ومن أجل إحكام السيطرة على الظاهرة بواسطة السبل التقنية يتم الانتقال إلى المرحلة التفسيرية، والتي تجيب عن سؤال: لماذا تحدث الظاهرة؟ أما التنبؤ فهو في الواقع محك نجاح الوصف والتفسير، وهو وظيفة أو خاصية كل القوانين الطبيعية¹. وخاصية التنبؤ في واقع الأمر تمثل القدرة على ضبط الظاهرة بمعرفة شروطها التي ترتبط معها بشكل حتمي وضروري، ممّا يجعل حضور تلك الشروط وبنفس الكيفية علة كافية وضرورية لحدوث الظاهرة، وبالتالي يكتسب العالم إمكانية التنبؤ، وقد عبر كارل بوبر *Karl Popper* «عن طريق الوصل بين القضايا الكلية والشروط الأولية استنبطنا القضية المخصوصة ونحن نسمي هذه القضية تنبؤا خاصا»². وما حديثنا عن التنبؤ إلا استدراجا لواحدة من المسائل التي اتخذت هي الأخرى طابعا أخلاقيا، حيث اعتبره علماء الدين محاولة للاطلاع على الغيب، فهل كل تنبؤ هو اختراق لعالم الغيب؟

¹ معنى طريف الخولي، التفكير العلمي: الأسس والمهارات، منشورات جامعة القاهرة، (د، ط، س)، ص ص: 114-115.

² كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، تر: ماهر عبدالقاهر محمد، دار المعرفة الجامعية، د ط، 2000، الإسكندرية، ص: 78.

يرى الأستاذ طه عبد الرحمن أنه: «إذا عرفت أن طور النظم من أطوار النظام العلمي -التقني يبني أصلا على مبدأ التنبؤ، وأن التنبؤ هو أساسا الجمع بين القدرة على ترتيب الإمكانيات النظرية والقدرة على تبيين ما يترتب عليها من التمكّنات العملية، فاعلم أننا نحتاج إلى كمال التبيين لدلول "الغيب" الذي تنطوي عليه عملية التنبؤ»¹. وهنا، إشارة إلى ضرورة ضبط مفهوم الغيب الذي يمكن للتنبؤ أن يصله، فهناك غيب مطلق لا يعلمه إلا الله تعالى، وآخر يمكن وصفه بالنسبي يتوقف على جملة من المعطيات النظرية التي من شأنها أن تؤدي إلى تكرار الحوادث أو الظواهر. ومن جهة أخرى يشير صاحب النص أن العلم يجب أن يتحرّر من الرغبة في السيادة والسلطان اللتان كثيرا ما تتمكّنان من نفس العالم فتأخذه الظنون بأنه قد بلغ بمعارفه ومدرّكاته ما لا يمكن التحكم فيه.

ويقول في السياق ذاته: «المعرفة العلمية لا تستقيم على أصول التنبؤ المنفك عن طلب السيادة وعن حظ السطوة، حتى تكون مفتاحا لمزيد التعرف على سلطان سيد الكون بقدر ما هي باب للاطلاع على مقاصد وقوانين ما يجريه من آيات كونية؛ فالقانون العلمي أيا كان ما لم يزد صاحبه تبيناً لهذا السلطان الخارج يولّد في نفسه شعورا بسلطان داخلي لا يلبث أن يجلب له ولغيره ضررا قريبا أو بعيدا ولو بدت على هذا القانون لوائح الإتيان بخير مرغوب فيه»². وفي هذا فصل، بين نوعين من التنبؤ: ينتج الأول شعورا لدى العالم بالسيطرة على الكون والتحكم في قوانينه، بينما يتجه الآخر إلى إدراك نواميس الكون بما هي ناتج عن إبداع الخالق الأوحد له.

¹ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحضارة الغربية، المركز الثقافي العربي، ط3، 2006، الدار البيضاء، ص:134.

² المرجع نفسه، ص:136.

إذا كانت مسألة التنبؤ العلمي قد تحوّلت إلى جدل بين علماء الطبيعة وعلماء الدين من حيث انغماسها في المجهول -والتي عرفت انفراجا فيما بعد عندما صارت من أساسيات البحث العلمي في كل صوره- فإن الأمر قد امتدّ إلى حقول أخرى من الإنتاجات الحضارية. ذلك أن ظهور ما عُرف بالنزعة الإنسانية في أوروبا قد تّبّه المفكرين إلى ضرورة الاهتمام بالجانب الأخلاقي أو عودة الأخلاق من جديد كرقابة تفرض نفسها على المنجزات البشرية، من أجل الكشف عن القيمة الأخلاقية التي تختفي وراءها. وقد ارتفعت أصوات عديدة تطالب بتلك العودة في سبيل الحد من الاجتياح التقني الذي سلب الإنسان حقيقته.

إن طغيان العقل الأداتي في القرن العشرين أدى إلى تغليب المنفعة، والنجاحات الفردية صارت كأنها قيم سائدة في ذلك العصر. وكان لزاما على هؤلاء المفكرين أن ينادوا بعودة الأخلاق إلى الساحة من أجل استرداد إنسانية الإنسان التي طالتها يد العلم ولم تكتثر بعدها بنتائج هذا الاجتياح. وحتى نوجه دراستنا هذه إلى هدفها لا بد من طرح السؤال التالي: ما هي البيويثيقا (*Bioéthique*) أو أخلاقيات علم الأحياء؟ وقبل الخوض في تفاصيل استخدام هذا المفهوم لا بد من ضبطه، فقد تمّ اعتماده في القواميس والموسوعات من فترة متأخرة وتحديدًا من سنة 1982، وعُرف باعتباره البحث والتفكير في القضايا الأخلاقية المترتبة عن التقدم الحاصل في التقنيات الجديدة في علوم الصحة والحياة¹. وغايته بالطبع هي اقتراح مبادئ أخلاقية يقتضيها ضبط توجهات ذلك التقدم الحاصل، وكذا وضع الحدود المشروعة لتدخلات العلماء ومراقبة التدخلات المتعلقة بالكائن البشري منذ لحظة

¹ عبد الرزاق الدواي، حول إشكالية ميلاد مفهوم جديد، ضمن أعمال مائدة مستديرة حول: المفاهيم، تكوّنها وسيورتها، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، ط1، 2000، الدار البيضاء، ص:22.

الإخصاب وصولاً إلى لحظة الموت¹. ومن خلال هذا التحديد سنتجه نحو موضوع هذه الورقة، وهو التصادم الذي حدث بين الممارسات الطبية والبيولوجية من جهة، ومنظومة الأخلاق من جهة أخرى. كما أن الأمر تجاوز الموقف الديني من القضية إلى مواقف أخرى كثيرة نادى بضرورة وضع حدود لتلك الانتهاكات التي طالت الإنسان، وقد قادها علماء الاجتماع والنفس ورجال القانون، فضلاً عن منظمات حقوقية استهجنّت هي الأخرى تلك الأبحاث التي استهدفت الوجود الإنساني بكل أبعاده.

وكما تمّ ذكره مع تطور علوم الإنسان ظهرت مواقف عديدة إزاء المشكلة، أبرزها موقف منظمة اليونسكو التي خصّصت لجنة دولية للبيويثيقا². وقد تشكلت لجان البيويثيقا ولجان حقوق الإنسان كإرادة جماعية غايتها وضع حد لانتهاك الحرمات الإنسانية، وفرض مبادئ احترام البشرية. ومن أكثر العلوم البيولوجية ارتباطاً بحياة الإنسان، علم الطب، وهو المجال الذي حقّق طفرات عديدة وغير مسبوقة، حيث تمّ التعرف على العلاقة التي تربط الأمراض الوراثية وبين الجينات حاملات الصفات الوراثية، والتي تختلف من شخص إلى آخر. وقد أجريت تجارب عديدة تتعلق بالهندسة الوراثية سواء على البشر أو على الحيوان³. وطُرحت العديد من المسائل الطبية من جديد، لكن بصورة أخلاقية، كالأجهزة، أجهزة الإنعاش، والتنفس الاصطناعي، وهو الحل الذي تمّ اللجوء إليه من أجل الإبقاء على الحياة

¹ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

² عمر بوفتاس، فلسفة الحق: كانط والفلسفة المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2003، المغرب، ص:65.

³ بدوي عبد الفتاح محمد، فلسفة العلوم، العلم ومستقبل الإنسان... إلى أين؟ دار قباء الحديثة، د ط، 2007، القاهرة، ص:373.

البيولوجية للمريض في حين يكون المخ قد توقف وهو ما يُعرف بـ "الموت الإكلينيكي"، وقد أثارت هذه المسألة مشكلة أخلاقية واسعة في حينها¹. إلا أن بدايات هذا التصادم، والذي كان سبباً في ظهور "أخلاقيات الطب والبيولوجيا" تعود إلى فترة الستينات بالولايات المتحدة الأمريكية، عندما نشر أحد أساتذة كلية الطب بجامعة هارفرد الأمريكية ويدعى *Henry Beecher* سنة 1966 مقالا بعنوان "الأبحاث الطبية والأخلاق"، تعرض فيه إلى جملة الانتهاكات التي تحدث في المستشفيات الأمريكية من تجارب تسيء إلى كرامة الإنسان وتتنافي والأخلاق الطبية. وأهمها حقن خلايا سرطانية حية في أجسام مرضى عجزه لاختبار مناعتهم ضد المرض سنة 1963، وما بين سنتي 1950-1970 تم حقن مجموعة من نزلاء مستشفى الأمراض العقلية بفيروس التهاب الكبد لتتبع مراحل تطور هذا المرض،...ومثل هذه القضايا أثارت الرأي العام الأمريكي وأفرزت العديد من الإجراءات الرقابية في المستشفيات بوضع اللجان الأخلاقية بها للحد من تلك الانتهاكات.

وعلى الرغم من هذه الخطوات الحاسمة للرقابة الأخلاقية، إلا أن الأبحاث الطبية ازدادت تطورا وأكثر تعقيدا، مما جعل تطبيقاتها تقع في مشاكل أخلاقية أكبر. ومن هذه التطبيقات نذكر أهمها وأبرزها؛ مشكل الإنجاب الاصطناعي حين يتم تلقيح البويضة خارج رحم المرأة، ثم نقل الجنين إلى رحم امرأة ليست بالضرورة هي الأم الأصلية. وقد تم نجاح أول عملية إخصاب من هذا النوع بإنجلترا سنة 1978 وتمت تسمية الأطفال المولودين بهذه الطريقة بأطفال الأنايب. والذين يتم تحديد

¹ عصام القوصي، قيم جديدة ضرورية للممارسة الطبية، أزمة القيم ومتغيرات العصر، تنسيق: أنور مغيث وسهير عبد السلام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د ط، 2008، القاهرة، ص: 120.

جنسهم وخصائصهم البيولوجية بشكل مسبق، بمعنى آخر إمكانية الحصول على أطفال تحت الطلب.

ومن القضايا العلمية التي اتخذت حيّزا واسعا من الجدال الأخلاقي ما عُرف بالحق في الموت الرحيم (*Euthanasie*) وهي كلمة تمت استعارتها من اللغة اليونانية القديمة وتتركب من *Thanatos* تعني الموت، *Eu* التي تعني برفق وراحة¹. وهو إجراء يتم اتخاذه بوضع حد لحياة شخص مصاب بمرض عضال وميؤوس من علاجه رحمة به وشفقة عليه، مما يعانيه من آلام، ومنحه فرصة الموت ببطء وفي هدوء تام. وهنا طُرح السؤال: ما شرعية منح المريض إمكانية قتل نفسه بنفسه أو بمساعدة غيره للخلاص من الآلام؟ ألا يعد ذلك انتحارا؟ وما زال مثل هذا المشكل مطروحا إلى يومنا هذا نظرا لاصطدامه باستعصاء الأمراض الخطيرة على العلاج من جهة، والحق في الحياة من جهة أخرى.

وازدادت تطبيقات العلم اتساعا وتقدما كما قويت أيضا مناقشتها أخلاقيا من قبل علماء الأخلاق، والدين، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، والقانون. ونقف هنا عند سنة 1997 عندما تمّ الإعلان عن نجاح تجربة الاستنساخ الوراثي (*Clonage*) للنعجة "دوللي" على يد مجموعة من العلماء البريطانيين، انطلاقا من خلية غير جنسية. وقد أحدث هذا الاكتشاف انقلابا حقيقيا على مستوى البحث العلمي، وكذلك من حيث دلالاته القيمة والأخلاقية باعتباره يُنبئ عن تشظي الوحدة الإنسانية في الوجود، وفتح مجال للنسخ البشرية المتكررة في كل زمان ومكان. كما أنه يهدد مؤسسة الإنجاب البشري، ويؤدي إلى تفكك العلاقات الاجتماعية والعاطفية، وسيفتح إمكانية قيام مؤسسات لإنتاج البشر، بينما لو بقي على مستوى الحيوانات لعاد على الإنسان بالفوائد الكثيرة.

¹ عبد الرزاق الدواي، المرجع السابق، ص: 27.

إن وقوفنا عند بعض القضايا التي شكّلت مواضيع جدل بين منظومتي العلم والأخلاق لا يعني البتة أن كل إنجازات العلم المعاصر وتطبيقاته تهدد حياة الإنسان وكرامته، وحتى تلك القضايا بعينها قد ساهمت بشكل أو بآخر في تيسير بعض ما استصعب على الإنسان، كمشاكل العقم مثلاً، وكذلك تعذر العلاج من بعض الأمراض الخطيرة. وهذا ما يبرر خفة ذلك التحامل عليها في البداية، ثم قبولها وربما تشجيعها في زمن لاحق، فلم تعد مسألة التلقيح الاصطناعي مستهجنة ولا فكرة الاستنساخ غريبة أو منبوذة، ذلك أنه من سنن الاكتشافات العلمي عبر تاريخها أنها تثير الجدل والدهشة في أول أمرها، لكن سرعان ما تتحوّل إلى فكرة مأهولة أو مقبولة ومغرية في المستقبل.

ومثل هذه المفارقة في الموقفين تجعلنا أمام جملة من القناعات؛ أولها ترك الفضول الإنساني وحبّه للمعرفة يشق طريقه، ذلك أنه من المتعذر كبح تلك الرغبة، مادام يخدم الإنسان في حياته الصحية والطبية. وبهذا، لا تتحول الرقابة الأخلاقية على التطبيقات العلمية إلى مجرد عوائق تحكمها الإيديولوجيات من أجل قطع الطريق أمام التطور العلمي والتقدم مثلما كانت محاكم التفتيش، بل يجب أن تكون غايتها حفظ وجود الإنسان وكرامته. ومع هذا لا يمكن إغفال الصعوبة التي ستواجهها البيويطيقا، فهل تفسح المجال أمام العلماء للمضي في أبحاثهم إلى أبعد الحدود دون قيد أو شرط، أم عليها مراقبة نتائج تلك التطبيقات وضبطها من أجل أن تكفل للإنسان كرامته وحقه في العيش الآمن؟

الهوامش:

1. بدوي عبد الفتاح محمد، فلسفة العلوم، العلم ومستقبل الإنسان... إلى أين؟ دار قباء الحديثة، دط، 2007، القاهرة.
2. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحضارة الغربية، المركز الثقافي العربي، ط3، 2006، الدار البيضاء.
3. عبد الرزاق الدواي، حول إشكالية ميلاد مفهوم جديد، ضمن أعمال مائدة مستديرة حول: المفاهيم، تكوّنها وسيرورتها، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، ط1، 2000، الدار البيضاء.
4. عصام القوصي، قيم جديدة ضرورية للممارسة الطبية، أزمة القيم ومتغيرات العصر، تنسيق: أنور مغيث وسهير عبد السلام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، دط، 2008، القاهرة.
5. عمر بوفتاس، فلسفة الحق: كائط والفلسفة المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2003، المغرب.
6. كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، تر: ماهر عبد القاهر محمد، دار المعرفة الجامعية، دط، 2000، الإسكندرية.
7. يحيى طريف الخولي، التفكير العلمي: الأسس والمهارات، منشورات جامعة القاهرة، د (ط، س)، القاهرة.

أخلاقيات العلم:

قراءة في كتاب "أخلاقيات العلم" لـ: دافيد رزنيك

أ. هناء علالي*

تُعتبر المعرفة العلمية نموذجاً للحقيقة، وسيطرة العلم في عصرنا الحاضر ترتبط بسيطرة التقنية، ولاشك في أن العلاقة الوثيقة والمتعددة الأبعاد بين العلم والتقنية تسمح بالحديث عن توجه أو أسلوب علمي تقني، وإذا كان الأمر كذلك، فإنه سيكون على الفلسفة لكي تساهم في فهم عالم اليوم، أن توجه عنايتها نحو هذا التطور العلمي التقني.

من منطلق الوظيفة الجديدة للفلسفة، بات من الضروري النظر إلى هذا العلم لا كمجرد بناء نظري مستقل بذاته، بل النظر إليه على أنه شديد الصلة بعالم الحياة اليومية، ومختلف أشكال التجربة البشرية. وانطلاقاً من الرغبة في جعل النظر الفلسفي أكثر التصاقاً بواقعه وأكثر نقدية في عالم تنتصر فيه النزعات الوضعانية، تستحضرننا مقولة في مقدمة كتاب أخلاقيات العلم *The Ethics of Science* لـ ديفيد رزنيك¹ «هذا هو نهر الفلسفة تنساب إليه مياه جديدة باستمرار ليتدفق

* أستاذة بجامعة باجي مختار، عناية.

¹ دافيد رزنيك (1961 D. Resnik) أستاذ العلوم الإنسانية والطبية بكلية طب برودي في جامعة إيسر كارولينا ومدير البرامج الجديدة في مركز أخلاقيات العلوم البيولوجية في الجامعة، تدور أبحاثه الجارية حول المسائل =

عملاقا صانعا للنماء في شتى جنبات الحضارة الإنسانية وقد بات العلم على رأسها الآن¹. فكان من الضروري اللجوء إلى الفلسفة لتضيء السبيل إلى اتخاذ المعيار والقرار في مواقف علمية شائكة أخلاقيا بدءا من تداخل البحث العلمي مع المصالح الشخصية، وانتهاءً بتداخلها مع مقتضيات الأمن القومي وقدسية الحياة وحقوق الإنسان وكرامته، وذلك بالتطبيقات الراهنة للعلوم البيولوجية والوراثة والجينات وفضاء المعلومات المفتوح والميزانيات الضخمة لتمويل الأبحاث العلمية. فبعدما كانت القيمة بعيدة عن حقل الاستمولوجيا، أضحى اليوم بما يسمى بـ "أنسنة العلم"، أي النظر إليه بوصفه ظاهرة إنسانية مما يفني ضرورة البحث في سائر أبعاده الحضارية، ومساءلة العلم أخلاقيا، هذه هي أهم الاشكاليات التي طرحها ديفيد رزنيك في كتابه سابق الذكر، حيث أبرز رزنيك في الفصول الأولى دواعي الحديث عن أخلاقيات للعلم في طرح تساؤلات واتخاذ قرارات عملية ومحاولة تطبيق معايير أخلاقية، و كما يقول هو نفسه: «بوصفي فيلسوفا أهتم أكثر بإثارة الأسئلة السديدة وبفهم المسائل المهمة أكثر من اهتمامي بوضع إجابات مطلقة، ومع ذلك فإن هذه الرؤية الفلسفية يمكن أن تقدم استبصارات ذات قيمة»². إن أخلاقيات العلم هو موضوع الساعة وهو لقاء حميم بين الفلسفة والعلم، على مستوى الفكر

⁼ الأخلاقية في التكنولوجيا الحيوية والوراثة البشرية، ومسائل فلسفية في العلم والتكنولوجيا والطب. من أعماله: العلاج الجيني بالأمشاج البشرية: مسائل علمية وخلقية وسياسية، السلوك المسؤول في البحث العلمي، بالإضافة إلى مقالات أخرى.

¹ ديفيد رزنيك، أخلاقيات العلم، ترجمة: عبد النور عبد المنعم، مراجعة: منى طربي الخولي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، دط، يونيو 2005، من مقدمة المترجم، ص 8.

² المصدر نفسه، ص 30.

وعلى مستوى الواقع ولقد أقدمنا على تقديم قراءة في كتاب أخلاقيات العلم لديفيد رزنيك سائلين السؤال الذي طرحه هو نفسه، ماهي دواعي استدعاء مبحث أخلاقيات العلم في عصرنا الراهن؟

أولا : العلم في ميزان الفلسفة الأخلاقية

1. في ماهية العلم الجديد:

يقول رزنيك: «كما أن هناك أكثر من طريقة واحدة صحيحة لتشييد جسر، هناك أكثر من طريقة واحدة صحيحة لحل المعضلة الخلقية العامة»¹، فبعدها كانت الأخلاقيات منفصلة عن الاستمولوجيا (فلسفة العلم) التي كانت في جوهرها سؤالا عن عوامل نجاح العلم الحديث والاهتمام بمناهج العلم؛ أي اقتصارها بالنظر إلى العلم من الداخل، فلقد أسفرت فيما بعد تطورات العلم عن خروجه من بوثقته القديمة، وأصبح النظر إلى العلم كونه ظاهرة إنسانية واجتماعية، مما يعني ضرورة البحث في سائر أبعادها الحضارية. فلقد بلغت أهمية الأخلاقيات في البحث العلمي أوجها منذ العقد الماضي، وقد ساهمت في دفع الضرر وكشف المستور من تجارب سرية وعلنية على الكائنات الحية². وتندرج هذه النظرة حسب رزنيك في إطار الفلسفة الأخلاقية التطبيقية التي تهتم بدراسة المعضلات الأخلاقية والخيارات والمعايير ووظائف ومهن ومواقف عينية محددة وكيفية تطبيق النظريات والمفاهيم القيمة في سياقات معينة وأمثلة ذلك: أخلاقيات المهنة، أخلاقيات الطب، أخلاقيات الأعمال الحرة، أخلاقيات العلم..الخ³.

¹ المصدر نفسه، ص31.

² المصدر نفسه، ص 12.

³ المصدر نفسه، ص 36.

وبظهور التقنيات الجديدة في عصرنا الحالي والمتمثلة في استخدام التقنيات الحديثة في معالجة الكائنات الحية على المستوى الخلوي وتحت الخلوي مستندة على علم الأحياء من أجل تحقيق أقصى استفادة زراعيًا وصناعيًا واقتصاديًا، فهي أنواع تختلف باختلاف الميدان التي تطبق فيه¹. والمتمثلة في الهندسة الوراثية والذكاء الاصطناعي والاستنساخ البشري والحيواني والأزمات الأيكولوجية. «إنّ أهم ما يميز الإنسانية اليوم، أنّ التقنيات الجديدة أتت فجأة لتغير بعض المعطيات المهمة والأساسية، عن طريق زيادة وتحسين الأغراض التقنية (الأدوية، الوسائل) بحيث يتم استخدامها على مستويات الطبيعة الحيوية لكي تدمهم بالوسائل لتغيير المعايير الحيوية التي تساهم في مستقبل الطبيعة البشرية والمصير الإنساني لكل واحد»². وعلى هذا الأساس فإن سيناريو الحاضر يخطّ كل شيء بدقة «أصبحنا نملك الوسائل من أجل التحويل الجذري لأجسادنا وذلك فضلاً لتواجد الملبارات من الروبوتات الدقيقة *Mono robots* التي تجري في أجسامنا وعقولنا، والتي تعمل على تدمير العوامل الممرضة فينا، وعلاج الأخطاء الموجودة في حمضنا النووي *ADN* والتخلص من السموم وإجراء جميع أنواع المهام الأخرى لتحسين عمل أجسادنا بشكل جيد»³. فلا يعدو علينا أن نخفي حقيقة التقدم العلي للعلم والتقنية باندماجهما مع بعض واقتحامهما لمجال البيولوجيا ومن ثم مجال الكائنات الحية،

¹ *Commission Européenne, Biotechnologie, terrain Janvier 2010-Février 2010, -7 Bruxelles, Belgique, publication 2010, p03.*

² *Dominique Lecourt, Humain post humain, presses universitaires de France, Paris, France, 2003, p93.*

³ *Jean Michel Besnier, Demain les posthumains, (le future a-t-il encore besoin de nous ?), Hachette, France, éd1, 2009, p13.*

حيث أصبحنا قادرين على صناعة وإنتاج الكائنات الحية بالوسائل والمعايير التي يحددها هما. وعلى حد قول هابرماس: «إنّ العلم والتقنية قد تحالفا طبيعيا حتى الآن مع فكرة الليبرالية التي تعتبر أن لجميع المواطنين الحق بالفرص نفسها من أجل تكيف حياتهم بشكل مستقل»¹. فلم تكن الدولة التي تفرض قرارات رسمية في هذا المجال، وإنما هي توجّهات جديدة تقترحها شركات عالمية خاصة تقترح التدخل والتعديل الجيني بحرية معبرة عن طلبات الآباء، خاصة بعدما أن لقيت هذه النزعة تشجيعا ملحوظا من قبل المجال التقني والأسرة والمجتمع الليبرالي ولقد اهتزت الكثير من القناعات حول إمكانية التدخل في الطاقم الوراثي "الجينوم" وإمكانية إنتاج أعضاء بيولوجية من خلال تقنيات الزرع والحواضن الطبية بين مؤيد ورافض.

ولعلّ اللّجوء إلى هذا التساؤل النقدي الأخلاقي صوب التقنيات الجديدة في العلم له مسبباته ودواعيه؛ وهو كون هذه الأخيرة لا تسمح لنا بالاستقرار بموقف اللامبالاة والجهل المستمرين وإتّما يجب علينا أن نرى كيف أنّ العديد من الأسئلة والمخاوف والمذاعر طُرحت في الساحة العالمية، ولاستنارة كل هذا لابد من تحليل وعرض أخطار العلم وأخطائه عن طريق المساءلة المعيارية لتتأججه².

2. الانحرافات الأخلاقية في العلم:

يرى ديفيد رزنيك أنه وبالرغم من أن السياسات قد حكمت وصادرت بعض الأبحاث والتجارب في حقل العلم، إلا أنّ الافتقار إلى الأخلاقيات في العلم مازال يهدد سلامة واستقرار البحث، وتضمن حالات الانحراف هذه الادعاء والانتحال

¹ يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، نحو نسالة ليبرالية، ترجمة: جورج كتوره، مراجعة: أنطوان الهاشم، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص28.

² Dominique Lecourt, *Humain post humain*, op.cit., p81.

والخداع وانتهاكات القانون والشفرة الوراثية والتعامل على مصالح الآخرين¹، وبالرغم من ذلك حسب رزنيك فإن القضايا الأخلاقية في العلم أقل ضررا من تلك التي تحدث في الممارسات الحرة والأعمال الحرة الاقتصادية. ومن منطلق الاهتمام بالموضوعات الأخلاقية والانحرافات في العلم فإن المعاهد والجمعيات الأخلاقية² *Commissions d'éthique* والعلمية المختلفة من قبيل المؤسسات القومية للعلم، تعمل جاهدة على كشف أخطائه والحد منها، وهذا ردا على جمهور العلماء المناهضين لفكرة أنه ليس من الضروري الاشتغال بالمناقشات الأخلاقية. وهذا راجع لما يمدنا به العلم من ملاذ موضوعي بمنأى عن المسائل الأخلاقية ومواطن الالتباس التي تطوق المجالات الأخرى للوجود البشري³، بحجة أن العلماء ليسوا بحاجة إلى مثل هذه التقارير الأخلاقية لأنها تأتي من التعلم والممارسة لا الإملاء والإقرار.

إنّ الأخطاء الأخلاقية بوصفها لازمة طالما أنها نتيجة لعوامل تمارس فعلها داخل البحث العلمي وبيئة التعلم، فإنّ أي انحراف يجب أن يؤخذ بجديّة ويساءل مساءلة

¹ دافيد رزنيك، أخلاقيات العلم، مصدر سابق، ص 13، 14.

² اللجنة الاستشارية القومية لأخلاقيات البيولوجيا « *Comités d'éthique* » وهي لجان تطلبت تشريعا فيدراليا لتشكيل مكتب قومي لمراقبة البحوث على البشر وقد ظهرت أولى هذه اللجان في الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1969 تحت اسم "لجنة أخلاقيات الإنجاب والصحة والمجتمع"، واتخذت هذه اللجان صبغة دولية منذ أن تأسست في فرنسا "اللجنة الأخلاقية الاستشارية الوطنية لعلوم الصحة والحياة" سنة 1983 وبعدها اللجنة الدولية للبيويثيقا التابعة لليونسكو سنة 1997. وهي منتديات من مهامها مراقبة الأبحاث ومناقشة تلك المشاكل التي تنجم ووضع القواعد الأخلاقية التي يلزم أن يتقيد بها الباحثون خلال أبحاثهم.

³ دافيد رزنيك، أخلاقيات العلم، مصدر سابق، ص 16.

أخلاقية، فحتى إذا كان الانحراف الأخلاقي ناذرا جدا فإن واقعة حدوثه هي سبب الاهتمام بالأمر، ما دام أي سلوك يحطم الصورة العامة للعلم ويقلل من التأييد الجماهيري له¹، وعلى هذا فإن كل الدراسات والمناقشات الأخلاقية المثارة في العلم تحدث داخل سياق سياسي واجتماعي، إذ لا يمكن للعلماء الهروب من طرح هذه المعضلات، كما أن هذه المعضلات نفسها تنشأ أحيانا من عدم اتفاق العلماء فيما بينهم من إمكانية الاتفاق على القواعد والسلوك التي ينبغي أن تتحكم في العلم نفسه². كل هذه الآراء يقف من خلالها رزنيك لتحديد مدى خطورة وتحديد دراسة الأخلاقيات في العلم لأن بيئة العلم نفسه مسؤولة عن تشكيل الانحراف الخلقي وفي الوقت نفسه هي سبب في نشأة المسائل الأخلاقية. ويمكننا ببعض الحالات العلمية الذي تولد عنها الجدل والتساؤلات الأخلاقية من بينها:

- **فضيحة بالتي مور:** الذي أصدر أوراقا بحثية كانت محل شك من احتواءها على بيانات خادعة وما حملته من ادعاءات مسّت أو نالت من صمعة بالتي مور.

- **أبحاث الاستنساخ:** تمثلت هذه في الأبحاث التي قدمها جيرري هال *J.Hall* وروبرت ستيلمان *R.Stillman* في اجتماع الجمعية الأمريكية للعقم، تولدت عنها صدمة للعالم، حيث قدّموا في بحثهم وصفا لتجارب خاصة بأجنة بشرية مستنسخة، ولم يتوقعوا رد الفعل مقابل ذلك، والواقع أن الصحف العالمية والهيئات العامة وصفت البحث على أنّه شيء مرعب إلى أقصى درجة³. ثم دوّت الأسماع صرخة،

¹ المصدر نفسه، ص 18.

² المصدر نفسه، ص 19.

³ المصدر نفسه، ص 24.

أخرى حين أعلن العلماء الاسكتلنديون استنساخ النعجة "دولي" *Dolly*، وعقب هذا تمكّن العلماء من استخدام تقنية الاستنساخ في الحيوانات وفي مجال الصراعات والصناعات التقنية في مجال البيولوجيا، وبالتالي أصبح الاستنساخ ممكنا يؤخذ بمنظور العلاج الجيني، واتخذت الولايات المتحدة الأمريكية احتياطات حول منع إمكانية استنساخ كائنات بشرية - في فترة الرئيس كلنتون 1997- فأروا بأنّ الاستنساخ يهدد قدسية الحياة الإنسانية، كما اتبعت بريطانيا هذا الموقف باعتبار الاستنساخ مخالفا للقانون. وفي إطار هذا طرحت عدة إشكالات حيرت العالم وطرحت أسئلة عديدة أثّرت حول قضية الاستنساخ؟¹ ومدى تهديده للحياة الإنسانية وكرامتها الفردية؟ وهل من حق العلماء التصرف في البحوث بعيدا عن تضمناته الاجتماعية والأخلاقية؟ كل هذه الأسئلة جعلت رزنيك يحاول وضع معايير خاصة بالسلوك لتقليل هذه الأخطار والانحرافات.

ثانيا: كيف ينبغي أن يكون العلم من منظور رزنيك؟

1. معايير السلوك الأخلاقي في العلم:

إذا وافقنا رزنيك في نظريته على اعتبار أنّ العلم مهنة ونظرنا إلى العلماء على أنّهم محترفين لمهنة، فإنه يتوجب عليهم أن يتمسكوا بمعايير المهنة مثلما يتمسكون بمعايير الخلق العام، ومعيار السلوك المهني، بصفة عامة يمكن تبريره من خلال أنه يستطيع أن يمد الناس بأشياء وخبرة وخدمات ذات قيمة². فإذا كان العلم مهنة فإن الغرض والهدف منه هو الوصول إلى اعتقادات صادقة من أجل بلوغ معرفة علمية

¹ المصدر نفسه، ص ص 25، 26.

² المصدر نفسه، ص 61

صادقة وإزاحة الكذب والزيف، إذ وجب الصدق العلمي الذي يمدنا بتمثيل دقيق لواقعة معينة في العالم كما أن التبرير *Justification* يلعب دورا مهما في المعرفة العلمية. ولعل المنهج العلمي يعد واحدا من أبرز مناهج التبرير، وذلك بتزويد العلماء له بأسباب قبول أو رفض الاعتقادات والنظريات¹. كما أن للعلم أهداف معرفية وهي أهداف المهن العلمية للوصول إلى نتائج وحقائق صادقة تختلف أحيانا عن نية العالم التي يمكن أن توظف أحيانا لكسب المال أو السلطة أو الواجهة. وبالتالي يمكننا تعريف العلم على أنه: «مهنة يسهم ويتعاون فيها الأفراد معا من أجل تقدم المعارف البشرية ومن ثم مجابهة الجهل ومحاولة حل مشكلات علمية... ويجب على العلماء أن يتجنبوا الإضرار بالمجتمع كما يجب عليهم تحقيق منافع اجتماعية ويجب أن يكون العلماء مسؤولين عن عواقب أبحاثهم وأن يبلغوا الجمهور بهذه العواقب»².

ولقد حدد رزنيك معايير وضوابط أولية لأخلاقيات العلم تمثلت في:

- **الأمانة:** على العلماء أن يكونوا موضوعيين بعيدين عن الكذب والتحريف في سائر عملية البحث، وهو أهم قاعدة في العلم، فهي تزكي التعاون والصدق الضروريين للبحث العلمي، إذ تحتل مكانا مهما في إنتاج وتحليل وتقرير المعطيات والنتائج³، فعدم الأمانة في نظر رزنيك شيء لا أخلاقي وجب تجنبه في البحث العلمي.

¹ المصدر نفسه، ص ص 68، 69.

² المصدر نفسه، ص ص 70 - 85.

³ المصدر نفسه، ص 90.

- **الحذر واليقظة:** على العلماء أن يكونوا حذرين ويقظين في عرض نتائج أبحاثهم فهما مثل الأمانة يرتقيان بأهداف العلم، هذه الصرخة نفسها التي نادى بها الفيلسوف الألماني هانس يونس *Hans Jonas* (1903.1993)، فالحذر *La Précaution* معطى أساسي لمبدأ المسؤولية *Principe responsabilité* الذي أقره الفيلسوف نفسه باعتبار الإنسان في حاجة إلى أخلاق جديدة يبررها التطبيق الجماعي، لهذا السبب وجب تهيئ الإنسان لتصور جديد للمسؤولية¹. وعلى غرار ذلك فإن الأخطاء والانحيازات سوف تحدث دائما في العلم، فإن نظام تحكيم النظراء و المناقشة المفتوحة للأفكار والنتائج من الممكن أن تعلق أثر الأخطار إلى الحد الأدنى وتقود المجتمع العلمي إلى الحقيقة²، فإمكان العلم أن يصحح نفسه.
- **الانفتاحية:** إن مبدأ الانفتاحية يمكن العلماء من المشاركة في النتائج والمعطيات بدافع تطوير المعرفة، إذ تحول الإنفعالية دون أن يصبح العلم دوغمائيا وتساهم في تقدمه وقد تتصارع الانفتاحية مع قيم أخرى كالسرية وقيم كثيرة كقيم الأعمال الحرة والعسكرية.
- **الحرية:** ينبغي على العلماء أن يكونوا أحرارا فتلعب الحرية دورا مهما في إقرار صلاحية المعرفة العلمية بأن تساعد العلم على الخروج من الجمود و الدوغمائية³.

¹ *Hans Jonas, le Principe responsabilité, traduit de l'allemand par Jean Greisch, éd du cerf, France, 1990, p62.*

² دافيد رزنيك، أخلاقيات العلم، مصدر سابق، ص 92

³ المصدر نفسه، ص 94، 95.

- **التقدير:** يجب أن يكون التقدير على حد تعبير رزنيك يستحق ولا يكون حيثما لا يستحق فهو مبدأ لا بد منه ، إذ يحفز العلماء على المواصلة في البحث وكذلك له الدور في معاقبتهم إذا أخطأوا وتشجيعهم إذا أصابوا.
- **التعليم:** يجب على العلماء أن يعلموا المستقبل ويتأكدوا من أنهم تعلموا كيف يمارسون العلم الجيد ويجب على العلماء أن يعلموا العامة ويبلغوهم بأمر العلم.
- **المسؤولية الاجتماعية :** إنّ مبدأ مسؤولية العلماء في المجتمع أمر واجب عليهم إذ من الواجب تجنب الإضرار بالمجتمع وضرورة تحقيق منافع اجتماعية وأن يكونوا مسؤولين عن عواقب أبحاثهم ، وأن يبلغوا الجمهور بمثل هذه العواقب¹.
- **المشروعية:** يجب على العلماء أن يطيعوا القوانين المختصة بإطار عملهم.
- **تكافؤ الفرص:** يجب على العلماء الأخذ بمبدأ تكافؤ الفرص إذ يحتوي هذا المبدأ على أسس خلقية عامة سياسية، إذ يمكن كذلك من مبدأ الموضوعية العلمية، وهذا ضد مبدأ الإحتكار.
- **الاحترام المتبادل:** يجب اعتماد العلماء على الاحترام المتبادل مع الزملاء وهذا يبدو مسوغا للموضوعية العلمية.
- **الفعالية:** يجب على العلماء أن يستخدموا الموارد الاقتصادية والتكنولوجية بفعالية.
- **احترام الذات:** يجب على العلماء ألا ينتهكوا حقوق وكرامة الإنسان، كما أن العلماء يعالجوا الذوات غير البشرية والحيوانات باحترام وعناية عندما يستخدمونها في التجارب².

¹ المصدر نفسه، ص ص 97، 98.

² المصدر نفسه، ص ص 101 إلى 105.

هذه هي المعايير التي من حقها أن تصف السلوك الأخلاقي للعالم وتمكّنه من العمل بشكل أفضل ويحقق العلم أهدافه على حد قول رزنيك: «وأسلم بأنّ العلم يعمل بشكل أفضل عندما يطبق هذه المثل ... غير أن المعايير الأخلاقية يمكن أن تراعى في مجتمعات ديمقراطية ورأسمالية معينة، فمن غير الممكن أن نصرف النظر عن شبح النسبية الأخلاقية للسلوك العلمي،... وقد يطرح سؤال هنا عما إذا كانت هذه المبادئ المفترضة لها استعمالا فعالا»¹. وتبقى إجابة رزنيك دائما هي أنه من الممكن للقواعد الأخلاقية أن تمدنا بإرشاد مفيد حتى لو كانت لا تمتثل تحت كل الظروف.

2. نحو تخليق العلم:

يقول دافيد رزنيك: «كما أنّ الشخص لا يصبح عازفا موسيقيا بين ليلة وضحاها كذلك لا يصبح الشخص عالما خلوقا في فترة قصيرة من الزمن»². إذ أنه من الأهمية بمكان الأخذ بأخلاقيات للعلم وإتباع العلماء معايير ملائمة للسلوك الأخلاقي، وأن يتعلموا كيف يدركون الحثيات الأخلاقية في العلم وأن ينظر العلماء إلى العلم على أنه جزء من سياق اجتماعي واسع، يثمر نتائج مهمة للجنس البشري ومن أجل ضمان سلامة العلم والمجتمع. ويركّز رزنيك على منظومات أساسية وأولها التعليم باعتباره أداة لضمان سلامة العلم، فكما يجدر أن يتعلّم العلماء كفاءات تحليل وضبط المعلومات من أجل ضمان السلامة الإستمولوجية للعلم، فهم بالمثل ملزمون بتعلّم معايير معينة للسلوك لضمان المسائل الأخلاقية في

¹ المصدر نفسه، ص. 108.

² المصدر نفسه، ص 249.

العلم¹. ويطرح رزنيك طريقتين لتعلم الأخلاقيات أولها: يجب على العلماء أن يشكّلوا تعاليم غير رسمية للأخلاقيات عن طريق النصح والقدوة وتشجيع الطلاب على الانغماس والاستفادة من أساتذتهم عن طريق السلوك المتبادل². فهذه التوجيهات غير الرسمية أهم الطرق لتدريس الأخلاقيات، كما أنه لا يمكن الاستغناء عن الطريقة الثانية والتي تعتمد على التوجيهات الرسمية في تدريس الأخلاقيات في قاعة الدرس، لأن التوجيهات الرسمية ضرورية للطلاب عندما تصادفهم أو يواجهون مسائل أخلاقية في الواقع، فهي مهمة بمجرد أن يبدأ الطلاب في دراسة العلم وفي اللحظة نفسها التي يمارسون فيها أولى تجاربهم. لهذا وجب تدريس الأخلاقيات في مراحل مبكرة من التعليم، وعلى اللجان والمنظمات الأخلاقية أن تسعى جاهدة على نشر المعايير الأخلاقية وتبسيط العقوبة على متجاوزيها، ويضع رزنيك بعض التصويبات الخاصة بهذا من بينها:

1- يجب على كل هيئة بحث أن تشمل لجنة أخلاقيات تكون وظيفتها فحص حالات سوء السلوك المحتملة داخل الهيئة، وتقرير العقوبة المناسبة لكل حالة فضلا عن نشر المعايير الأخلاقية أثناء مراحل التعليم جميعها، كما يجب على كل قائد فريق بحث أن يكون واعيا بالقنوات المناسبة لتقرير سوء السلوك المحتمل في العلم؛ وبالتالي يجب على العلماء أولا الأخذ بالمعايير العلمية³.

2- يجب توفر الهيئات واللجان الأخلاقية على مستوى كل مؤسسات البحث العلمي بما فيها هيئات الدعم المالي والجمعيات المهنية، كما يجب أن تكون هناك لجان دولية لأخلاقيات البحث العلمي ترعاها الجمعيات العلمية والحكومات باعتبار

¹ المصدر نفسه، ص 250.

² المصدر نفسه، ص 251.

³ المصدر نفسه، ص 254.

أن البحث يثمر نتائج عالمية فبذلك تساعد اللجان الدولية للأخلاقيات في تأسيس معايير دولية للسلوك العلمي من حقها أن تعمل على حل المشكلات الأخلاقية الدولية¹. كل هذه التوصيات يرى فيها رزنيك أنها إذا أخذت بالاعتبار فإنها ستقطع شوطا كبيرا في الرقي بأخلاقيات العلم، ويقر كذلك أن بنية البحث المعاصر من المحتمل أن تساهم في السلوك الأخلاقي في العلم لهذا يطرح بعض الاقتراحات لبيئة علمية صارمة وهي:

1. قرارات التوظيف أو الترقية تؤخذ بناء على الكيف لا على الكم، أي البحث عن جودة البحث العلمي، لا على عدد الأبحاث المنشورة.
2. جعل النصح والإرشاد ركنا أساسيا في البحث العلمي ومكافئة العلماء والناصحين والمرشدين.
3. تحديد المسؤولية في ممارسة التأليف وتطوير مقولات جديدة للمساهمين في أعمال البحث العلمي.
4. وضع سياسات تحقق فرصا متكافئة في العلم لمجموعات جديدة النشأة وللباحثين القادمين².

حوصلة حول مضمون الكتاب:

ومن خلال تقديم قراءة حول كتاب أخلاقيات العلم لمؤلفه دايفيد رزنيك سنحاول إعطاء بعض النقاط التي تضمنتها الفصول الثمانية للكتاب. فلقد بدأ كتاب أخلاقيات العلم بالبحث عن "العلاقة بين العلم والأخلاقيات"، حيث عرض المؤلف لعواقب افتقار العلم إلى الأخلاقيات ولأثر ذلك على سلامة البحث العلمي واستقراره. والتي لخصها في مجموعة من عوامل متأينة من بيئة البحث العلمي

¹ المصدر نفسه، ص 254.

² لمصدر نفسه، ص 256.

ذاتها، بتعبيره، ومساهمة في موضوعات الانحراف الأخلاقي في العلم، وكما يترافق هذا الفصل بمجموعة من الأمثلة التي تثير تساؤلاتٍ عديدةً حول ضرورة تناول أخلاقيات العلم بجدية أكبر وأهميته، حيث طرح رزنيك هنا مسألة على غاية من الأهمية، ألا وهي "المعيار الأخلاقي وانتهاكه"، ويميز في استخدامه للمصطلحات بين المعايير الاجتماعية المعنية بالمعنى الإرشادي، والعادات الاجتماعية المعنية بالمعنى الوصفي. كما يميز بين "الأخلاقيات النظرية"، أو علم الأخلاق، من حيث إنها معايير لمهنة أو لوظيفة معينة داخل مجتمع ما، وبين "الخُلُق العام"، من حيث هو المعايير شديدة العمومية في المجتمع. كما يعرض لما سُمّاه "آفة مباحث الأخلاقيات النظرية والخُلُق العام" وهي النسبوية. كما تحدث الكاتب في الفصل الرابع عن "معايير السلوك الأخلاقي في العلم"، ويعددّها كالتالي: الأمانة، الحذر واليقظة، الانفتاحية... الخ. ويخرج من ذلك بمجموعة من الاستنتاجات التي لا تخرج، بدورها، عن إطار الشكل المدرسي السابق في طرح معايير السلوك الأخلاقي.

أما عن "الموضوعية في البحث" فهو عنوان الفصل الخامس، وهو يعرض فيه عددًا من الأمثلة الهامة عن أثر الانحراف الأخلاقي في العلم، بالإضافة إلى عدد من المؤثرات، مثل سوء السلوك، التحيز، الخطأ وخداع الذات، صراع المصالح، الانفتاحية، وإدارة البيانات، ليتنقل الكاتب إلى "المسائل الأخلاقية في النشر العلمي"، موضوع الفصل السادس، حيث نقرأ التناقضات القائمة بين العلم كمهنة وبين العلم كسعي إنساني إلى المعرفة. ويطرح رزنيك في هذا الفصل مسألة على غاية من الأهمية، ألا وهي العلاقة بين الجمهور والعلم، وخصوصية العلم من حيث كونه شديد التخصص، بما يقف عائقًا أمام إمكان تقييم الجمهور أو القراء للبحث العلمي المقروء.

كما عني الفصل السابع بالمسائل الأخلاقية في المختبر، المضايقات، التدريس وعلاقة الأستاذ الناصح بالباحث متلقي النص، بالإضافة إلى أخلاقيات إجراء الأبحاث العلمية على البشر ومعضلاتها. أما الفصل الثامن فخصّصه للبحث عن المسؤولية الاجتماعية للعلماء، بالإضافة إلى تطوّقه إلى العلم العسكري وخصوصيته. ويصل رزنيك في الفصل التاسع إلى منظوره الاستشراقي: "نحو علم أكثر أخلاقية". وفيه نقرأ: وهذه المقاربة ربما تترك لدى القراء انطباعاً بأن آرائي لم تكن قوية بشأن كثير من هذه المسائل. بيد أن لي فعلاً آراءً محددة. لقد احتفظت بها جانباً. وسوف يتضح أن لي آراءً قاطعة فيما يتعلق بأهمية الأخلاقيات في العلم¹.

المشكلة ليست في الإجابة بنعم أو لا عن أهمية الأخلاقيات في العلم، بل في كيفية الطرح. أما عن "المنظور الاستشراقي"، فهو لا يتعدى مجموعة من التوصيات من حيث الجانب القانوني للتعامل مع المسائل الأخلاقية في العلم، فهي غير قادرة على تعديّه إلى عمق المسألة الأخلاقية وتشعبات علاقتها مع العلم. وهذا يقود إلى سؤال عن المعايير المقترحة للمعلّمين الأخلاقيين أنفسهم! وأخيراً يُختتم الكتاب بتذييل يضم حالات دراسية تهدف إلى تحريض الأسئلة حول موضوعه، وفتح الآفاق أمام الباحثين الناشئين.

¹ المصدر نفسه، ص 249.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: المصدر

- ديفيد رزنك، أخلاقيات العلم، ترجمة: عبد النور عبد المنعم، مراجعة: يمن طربي الخولي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، دط، يونيو 2005.

ثانياً: المراجع

1. يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، نحو نسالة ليبرالية، ترجمة: جورج كتوره، مراجعة: أنطوان الهاشم، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط1، 2006.
2. *Commission Européenne, Biotechnologie, terrain Janvier 2010-Février 2010, -7 Bruxelles, Belgique, publication 2010.*
3. *Dominique Lecourt, Humain post humain, presses universitaires de France, Paris, France, 2003.*
4. *Jean Michel Besnier, demain les posthumains, (le future a-t-il encore besoin de nous ?), Hachette, France, éd1, 2009.*
5. *Hans Jonas, le Principe responsabilité, traduit de l'allemand par Jean Greisch, éd du cerf, France, 1990.*

نيتشه و أزمة القيم في الحضارة الغربية الحديثة

أ. قادم معمر*

إنَّ المشروع النيتشوي الذي قلب الميتافيزيقا الغربية من ميتافيزيقا الوجود إلى ميتافيزيقا القيمة بما هي نفي للقيم السائدة وإثبات لقيم جديدة، لا يعني نفي عصور من الحياة القيمية التي عرفها الناس من قبل وفق رؤى قيمية معينة، وإنما يعني نقد المبادئ والأسس الأخلاقية التي قامت عليها ورفض اعتبار الأخلاق تأويلا للأشياء، لأن ذلك في الحقيقة هو ما تولدت عنه العدمية التي كانت منبع أفول القيم.

إنَّ نيتشه إلى اقتراح بدائل تأويلية تكون هي منبع انبعاث القيم، ولعلَّ السؤال الذي يفرض نفسه في هذا المقام هو ما العدمية؟ ما تجلياتها؟ كيف تتحول إلى أفول القيم؟ وألا يمكن أن تكون أرضية لانبعاث القيم؟ العدمية (*Nihilisme*) مصطلح مشتق من اللفظ اللاتيني (*Nihil*) ومعناه لاشيء¹، وهي نزعة تقوم على النفي

* باحث أكاديمي بجامعة وهران.

¹ صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د ط)، 1982، ص66.

والإنكار في الفلسفة والأخلاق والسياسة¹، وعليه فالعدمية ثلاثة أقسام: فلسفية، أخلاقية، سياسية.

1. العدمية الفلسفية (*Nihilisme philosophique*) وهي مطلقة أو نقدية، الأولى تتميز بإنكار وجود كل شيء، والثانية تتميز بإنكار قدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة، وهي في كلا الحالتين مرادفة للريبة.

2. العدمية الأخلاقية (*Nihilisme moral*) وهي مذهب نظري أو نزعة فكرية، فإذا كانت مذهباً نظرياً دلت على إنكار القيم الأخلاقية وإبطال مراتبها، وإذا كانت نزعة فكرية دلت على خلو العقل من تصور هذه القيم.

3. العدمية السياسية (*Nihilisme politique*) وهي اصطلاح سياسي يطلق على المذهب السياسي والاجتماعي الذي يقوم على انتقاد الأوضاع السياسية والاجتماعية، والامتناع عن الاعتراف بشرعية القيود القانونية المفروضة على الأفراد².

مفهوم العدمية عند نيتشه (*Nietzsche*)

تعتبر العدمية من القضايا الجوهرية التي تمحور حولها الفكر النقدي النيتشوي، وهي إما أن تتجلى كإرادة نفي وحينها تكون سالبة، وإما كإرادة إثبات وحينها تكون فاعلة، فالأولى ارتبطت بأفول القيم، أما الثانية فهي منبع انبعاث القيم. أما العدمية النافية: فهي «لا تعني اللاوجود، بل قيمة عدم أولاً، حيث تأخذ الحياة قيمة عدم بمقدار ما يجري نفيها والخط من قيمتها، عندئذ تصبح الحياة كلها وهمية»³.

¹ مجمع اللغة العربية، تصدير مذكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، (د ط)، 1983، ص 118.

² صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 66، 67.

³ دولوز، جيل، نيتشه والفلسفة، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط2، 2001، ص189.

بمعنى أن منطق العدمية بماهي إرادة نفي ينزع إلى اعتبار الحياة بلا قيمة، وبلا معنى، بل ويذهب إلى إفقاد الحياة قيمتها ومعناها، أي أنها دعوة إلى الانسحاب الكلي من الحياة والتّوق إلى العالم الآخر، وعليه «فإذا كانت القوى التي تهيمن هي قوى منفعة أو سلبية فإن الإرادة تتجه إلى الإنحدار بالقوة، وهو ما يبينه التاريخ المظلم للإنسان أي انحطاط الغريزة»¹، إذن فالعدمي هو بالضرورة صاحب نزعة تشاؤمية، يغلب عليه الاعتقاد أن الحياة كما هي من الأفضل عدم وجودها، وأن الحياة كما ينبغي أن تكون لا وجود لها أو أن ذلك مجرد وهم وخداع، ذلك ما يجسد «الحياة الآفلة، الضعيفة، الضجرة، المذمومة، وهي في نهاية المطاف تجسيد لغريزة الانحطاط»²، فأن يتمرد الإنسان على الحياة ويدينها معناه الزيف والعبثية، ولعل ذلك ما يعبر عنه بالرجل الإنكاري «الذي يحكم على العالم كما هو بأنه من الواجب ألا يوجد، وعلى العالم كما يجب أن يوجد بأنه غير موجود، والنتيجة تبعاً لهذا هي أن الوجود لا معنى له»³، إذا فأن نحيا أمر لا معنى له ولا قيمة، وحينئذ سيكون «الخلاص النهائي من عبثية الوجود وبالتالي عبثية الإرادة وكاوسيتها»⁴ هو الغروب عنها أو الانسحاب الكلي منها»⁵، وعلى هذا الأساس يبدو أن الإرادة بما هي قوة نفي قد أدت إلى سلب الحياة كل قيمة، كما انتزعت من القيم كل إيجابية

¹ نيتشه، فريدريك، نيتشه وإرادة القوة، ترجمة: جمال مفرج، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص147.

² نيتشه، فريدريك، أفول الأصنام، ترجمة: حسان بوقرية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 1996، ص41.

³ بدوي، عبد الرحمن، نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1975، ص158.

⁴ من الكاوس، وهو يعني الهباء.

⁵ البدري، كمال، الذات والخلاص، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 108-109، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1999، ص57.

وسحبت من الإنسان كل القدرة على التغير، بل أنه جرد من إمكانية تقبل الحياة كما هي على الأقل، يبقى الهروب من قرف الوجود والخلاص فقط بالجمود والسكون أبدا وبصورة أشد ضعفا وسلبية، وبعد نفي كل شيء، كان لابد من الانتفاء، وهكذا تشكل العدمية الارتكاسية امتدادا بصورة ما للعدمية النافية.

إننا -حسب نيتشه- عندما نعتبر الحياة بلا قيمة ولا معنى فإن هذه الحياة تنتفي وتضمحل، حتى «أن الأقوياء والسعداء يصبحون ضعفاء عندما يجدون أنفسهم في مواجهة غرائز القطيع المنظمة، وجبن الضعفاء وكثرة العدد»¹، وذلك بعد أن تتحول القوى الفاعلة إلى قوى منفعة، وبديل الفعل تتحول إلى مجرد رد الفعل إلى أن تصل إلى مرحلة الانطفاء التام ولعل هذا ما يوحي به خطاب نيتشه في كتابه -العلم المرح- «لما أن تلغوا احترامكم للأشياء المقدسة، إما أن تلغوا أنفسكم أنتم! العبارة الأخيرة هي العدمية، لكن الأولى ألن تكون هي كذلك العدمية؟»².

إنها التجسيد الفعلي للإنسان الارتكاسي الذي مجد الرتبة والتوقع على الذات ومن ثمة جاء رفض نيتشه المطلق لكل تصور ينكر الحياة لذلك نبذه «يرفض الجمود والسكون والركون إلى الحلول الجاهزة التي اقترحتها الفلسفات المثالية والميتافيزيقية والأديان السائدة»³، وعلى هذا الأساس يمكن الانتهاء إلى أن رفضه لتلك الحلول مستمد من كونها لا تزيد في جوهرها عن «حقائق مرعبة يديرها مخادعون ومنافقون من أجل الإيقاع بالإنسانية وإيهامها بوجود "عوالم أخرى" أفضل من العالم

¹ نيتشه فريدريك ، نيتشه وإرادة القوة ، المرجع السابق، ص 156.

² نيتشه، فريدريك، العلم المرح، ترجمة: وتقديم حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، (د، ط ت)، ص 238.

³ عطية، أحمد عبد الحليم، فلسفة القيم- نماذج نيتشوية- دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2010، ص09.

الأرضي»¹، عندئذ سيعرف الإنسان لا محالة عصر الانحطاط والأفول بعد أن «أصبح في قبضة أسوأ الأيدي وأنه محكوم من جانب غير المناسبين والحمقى ورجال الخداع والانتقام، من يسمون بالقديسين أولئك الذين يشوهون العالم والذين يطعنون الإنسانية»²، ذلك ما أسسوا له، إنسان منحط، وحياة آفلة وبالتالي غسق القيم أو غروبها .

لقد تدهورت الحضارة الغربية بعد أن سيطرت العبثية وبعد أن فقد إنسانها المعنى والقيمة، ذلك ما يرجع إلى العدمية التي كانت السمة الغالبة على التصورات الدينية -اليهودية والمسيحية- وكذا الفلسفات العقلانية والمثالية الحديثة التي كانت امتدادا للفلسفة اليونانية -خاصة فلسفة سقراط و أفلاطون- ومن بعدها فلسفة القرون الوسطى، وتحديدًا الفلسفة الأوغسطينية والإكوينية، أما الديانة المسيحية فقد نالها "نيتشه بضربات المطرقة باعتبار أنها لم تقم طوال تاريخها سوى بتكريس قيم الضعف والانحطاط إذ أن «المسيحية ليست أبولونية ولا ديونيسية، فهي تنكر القيم الجمالية... وبأعمق معنى هي عدمية»³، إذا فهي التمثيل الفعلي للقيم الحاقدة على الحياة، على الأرض، على الغريزة، وبالتالي على الإنسان وهكذا نجد أن «ما يريده الكاهن هو بالضبط انحطاط البشرية»⁴، حيث يجعل منها انتقامية وإنكارية، لما تنكر لكل ما هو حيوي إثباتي وتنتقم من كل ما من شأنه أن يعلو بها ويجعلها قوية، لذلك يرى "نيتشه أنه «لا يجب على الإنسان أن يذهب إلى الكنائس إذا

¹ عطية، أحمد عبد الحليم، المرجع نفسه، ص 10.

² نيتشه، فريدريك، هذا الإنسان، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، ص119.

³ نيتشه، فريدريك، هذا الإنسان، المرجع السابق، ص88.

⁴ نيتشه، فريدريك، المرجع نفسه، ص119.

أراد أن يستنشق هواء نقيا»¹، فليس هناك غير حياة ضعيفة، منحطة وارتكاسية تغمرها روح الشعور بالذنب والخطيئة.

هذا، ويصل نيتشه من خلال تحليله النقدي لمفهوم العدمية ولعلاقتها بأفول القيم في الحضارة الغربية الحديثة إلى أن الدين -المسيحية واليهودية- كان على الدوام عاملا حاسما وباعثا قويا على خلق قيم تناصر أخلاق الضعفاء، أخلاق القطيع، أخلاق الغوغاء التي تحوي مطلق الكراهية والحقد الدفين، ما جعلها بمثابة انتفاضة ضد الحياة، ضد الغريزة، ضد الجسد الذي أصبحت عداوته شبه مقدسة في العرف الكهنوتي والمسيحي، حين «أصبح كل شيء متهودا، متمسحا، وغوغائيا لقد أصبح الحقد خلاقا وتولدت عنه القيم الغوغائية، قيم الضعفاء والمنحطين الذين حولوا الضعف إلى شيء جدير بالتقدير، والعجز إلى طيبة قلب، والوضاعة إلى تواضع، الخضوع والمهانة إلى طاعة، المسألة والتسكع إلى صبر، بل أنها تسمى الفضيلة ذاتها»². وعليه يمكن القول أن غاية تلك النزعات التشاؤمية -المسيحية، الميتافيزيقية، العقلانية، المثالية- إنما هي احتقار الحياة والحط من شأنها بنزدة العواطف والغرائز الأصلية في الإنسان خاصة والمتأمل للمرحلة المسيحية يجدها لا تعدو كونها مجرد «شدوذ عن الحقيقة»، وإن كانت تعبيرا عن قوة الضعفاء وكثرتهم لكنها لا تطلب السيطرة على العواطف بل تطلب وأدها، وعملت على اعتبار الدافع الجنسي شيئا قدرا مع أنه بالإمكان تهذيبه، ولهذا هزأ "نيتشه" من فكرة الحياة الثانية وعالم آخر حلم فيه المسيحيون حيث يقتص فيه الضعيف من

¹ نيتشه، فريدريك، ما وراء الخير والشر، ترجمة: حسان بوقرية، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، (د،ط)، 2006، ص44.

² يسري، إبراهيم، فلسفة الأخلاق -فريدريك نيتشه، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (د،ط)، 2007، ص206-207.

القوي»¹، تلك هي شرعة الوعي المزيف الذي بثته المسيحية في الإنسانية التي أصبحت تعيش على «عبادة الأصنام، أصنام في الأخلاق، أصنام في السياسة، أصنام في الفلسفة، تلك آلهة باطلة اخترعتها ثم عبدتها، فكان أن ضلت سواء السبيل وأخذت تتخبط وتتدافع حتى بلغت أقصى دركات الانحطاط والعدمية وكأنها كانت تريد منذ البدء الفناء»²، إذا سيكون تقديس الإنسانية لتلك الأصنام هو ذاته معول هدم وأفول مزمن للقيم الحقيقية التي تثبت الحياة وتعطي من شأن الأرض وهكذا تكون المسيحية قد «ضللت الإنسان الأوربي عندما ساعدته على اختلاق عالم آخر مثالي وانتقاص قيمة العالم الأرضي والحقيقة، مما جعله يركز أمله في العالم الآخر بدلا من أن يسعى إلى تحقيق الكمال في الزمان والمكان»³، ومن ثمة فقد جعلته أسيرا لأفكار مرعبة، مريضا مثيرا للشفقة، حاقدا على نفسه، كارها لجلسده «هذا ما أدركته الكنيسة، فقد أفسدت الإنسان، أضعفته، لكنها ادعت أنها أصلحته»⁴.

إن المبادئ الديمقراطية -العدمية السياسية- هي الأخرى لم تولد إلا من رحم الفكر الكنسي الذي زرعه الكهنة والرهبان، فالميل إلى الإيمان بعالم غير أرضي يتبعه على الدوام الميل الديمقراطي الذي لا يعتبر حسب "نيتشه" إلا شكلا من أشكال الانتفاء، لهذا كانت «الحركة الديمقراطية هي وريث الحركة المسيحية»⁵ تكفر بالسادة

¹ الجابري، علي حسين، نيتشه بين فلسفة التاريخ والأخلاق، مجلة أوراق فلسفية، العدد الأول، مطبعة العمرانية للأوفست، القاهرة، 2000، ص 56.

² بدوي، عبد الرحمن، نيتشه، المرجع السابق، ص 163.

³ عبد السلام علي جعفر، صفاء، محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، دار المعرفة الجامعية، السويس، 1999، ص 354.

⁴ نيتشه، فريدريك، أفول الأصنام، المرجع السابق، ص 59.

⁵ نيتشه، فريدريك، ما وراء الخير والشر، المرجع السابق، ص 108.

الأقوياء وعلى النقيض من ذلك فإنها تقدر الضعفاء والمنحطين، والذين بسوء تقويمهم للأشياء قلبوا القيم وسموها بغير ما هي عليه في الواقع فكان الكل «متفقون على الاكتفهار بالإرادوي والضعف غير المقصود الذي يبدو أنه يهدد أوروبا ببوذية جديدة»¹، وعلى هذا الأساس ستكون المواجهة التي «قرّر نيتشه قيادتها ضد الروحانيين وفلاسفة التصوف المثاليين، من خلال عملية مضادة، أي إثبات أن الروح أكثر سطحية مما نعتقد، وبالتالي فالإيمان بالجسد أكثر أهمية من الإيمان بالنفس، لأن ظواهر الجسد أكثر غنى من ظواهر الروح والنفس»²، وحينئذ ستكون الأولى لا محالة دوماً القائدة، أما الثانية فهي دوماً منقادة، خاصة وأن الروح مجرد ضميعة للجسد الذي هو النص الأصلي، وهو المتن، في حين تبقى الروح مجرد الهامش.

إن المتأمل لأقصى ما تطمح إليه المسيحية لا يجد غير أنها «تحتقر الجسد وتتوق إلى المجد والعظمة في ذلك الاحتقار، فكانت الروح بذلك شغوفة بجعل الجسد ضعيفا ناحلا متوهمة أنها حينئذ يمكنها الخلاص والإنعتاق من الأرض التي يدب عليها، لكنها في الحقيقة ما كانت إلا على مثال ما تشتهي لجسدها، ناحلة، قبيحة، جائعة»³، وتبعا لذلك لا يجد إلا أقنعة زائفة تجلت في اختراع مقولات أصنام وأوثان - كالله، التواضع، الرحمة، المثل الأعلى الزهدي، الشفقة وغيرها، فكان أن عمقت جراح الإنسانية برمتها لما خلقت هوة سحيقة بين الإنسان والجسد، بين

¹ نيتشه، فريدريك، ما وراء الخير والشر، المرجع نفسه، ص 109.

² Nietzsche, Friedrich, *La Volonté de puissance, tome I, trad par Geneviève Bianquis, éditions Gallimard, Paris, 1995, p311*

³ نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، (د ط)، 1938، ص 06.

الإنسان والأرض، بين الإنسان والغريزة، ذلك هو الإنكار المطلق الذي يجسد العدمية وهي «الحال التي وصلت إليها أوربا في أواخر القرن التاسع عشر، فلم يعد الناس يؤمنون بشيء، ولا يجدون قيمة في أي شيء من شؤون الحياة والوجود... فكان التشاؤم وإنكار الحياة هما الطابع الغالب على تفكيرهم ونظرتهم للوجود»¹، لكن ما ينبغي التنبيه إليه أن الإنسان الأوربي الذي اتسم بالنفي والإنكارية لم يكن في الحقيقة غير تابع لأوائل العدميين وورثا لأفكارهم العدمية فقد «حمل أعظم الحكماء في كل عصر نفس التصور عن الحياة، أنها عديمة القيمة... لما يقولونه عنها دائما وفي كل مكان نفس النبرة، نبرة شك، كآبة مبهمة، ضجر من الحياة مقاومتها، "سقراط" نفسه لحظة احتضاره قال: "ما الحياة سوى مرض عضال"»².

هذا ويمكن الانتهاء إلى أن عدمية الإنسان الأوربي الحديث قد برزت بجلاء في انتصار قيم العبيد الضعفاء وأفول قيم السادة الأقوياء حين «أسست مفهوم الوجود على الدلالة الأخلاقية، والشعور بالخطيئة و الانحياز للضعف والانحطاط والفشل في مقابل معاداة الأسياد الجبابرة والأقوياء النبلاء، وحطمت كل تراتبية بواسطة مبدأ تساوي الأرواح كلها أمام الله»³، خاصة بعد أن ساد الزهد المسيحي الذي كان مظهرا من مظاهر العداء للددود لكل ما هو حسي غريزي، وأن الزاهدين كانوا دوما أصحاب الإرادة الضعيفة والمنحليين ومن أولئك الذين يختارون النظام اللا تراي لإعلان العداء على عواطفهم وعلى كل ما هو أرضي ولعل هذا ما أشار إليه "نيتشه" حين أكد في نقده للقيم التقليدية أن «الحل المسيحي القاضي باعتبار

¹ نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، (د ط)، 1938، ص 06.

² بدوي، عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 158.

³ نيتشه، فريدريك، أفول الأصنام، المرجع السابق، ص 17.

العالم ذميما و قبيحا قد صير العالم ذميما وقبيحا»¹. حينئذ أصبح الإنسان لا يرى غير عالم سماوي ومثالي لا وجود له إلا كونه أوهاما زائفة تجعل منه شقيا وتعيسا في الوقت الذي لا يكون فيه الهدف عنده غير إدراك السعادة، بيد أنه بنزعته تلك، يكون قد جانب السبيل الأمثل، فالسعادة لا تكمن في التعلق بالعالم الآخر ولا في السماء فأن «نخرف عن عالم آخر غير عالمنا مسألة لا معنى لها... إن تقسيم العالم إلى عالم حقيقي وعالم ظاهر سواء على الطريقة المسيحية أو على طريقة "كانط" الذي ليس في نهاية الأمر سوى مسيحي مستتر- لا يمكن أن يصدر إلا بإيعاز من الانحطاط، ولا يمكن أن يكون إلا علامة حياة آفلة»²، فلم يعد الإنسان حينئذ غير كائن متوحش، أعمى البصيرة، لا يرى إلا الأحقاد والضغائن ولذا جاءت سعادته «سلبية منفعة، هي سعادة التأمل والامتناع عن الحياة»³، وحتى حب الذات والمجد والثراء والعلو بالحياة فهي عنده من الرذائل والشور التي ينبغي الكفاح من أجل تجنبها أو بالأحرى التخلص منها لأنها هي سبب الشقاء بزعم كل العدميين -رجال المسيحية، اليهودية، العقلانية، العلم، أخلاق الواجب، الديمقراطية، الاشتراكية- وعلى هذا الأساس نجد «أن في كل دعاة الأخلاق كما في اللاهوتيين وقاحة مشتركة، إنهم يتوخون إقناع الناس أنهم في أشد المرض وأنه لا غنى لهم عن علاج أخير صارم و جذري»⁴، وما ذلك عندهم إلا لكون الحياة الأرضية والغريزية أصبحت لا تطاق، فاتجهوا إلى اقتلاع الغريزة من جذورها ولكنهم

¹ Eugen Fink, *La philosophie de Nietzsche*, trad par Hans Hildenberg et Alex Lindenberg, les Éditions de Minuit, Paris 1965, p175.

² نيتشه، فريدريك، العلم المرح، المرجع السابق، ص135.

³ Sara, kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Editions Payot, 1972, p 105.

⁴ العوا، عادل، العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1986، ص 62.

في الوقت نفسه يكونون قد اقتلعوا الحياة ذاتها من جذورها وما كان ذلك في الحقيقة إلا مجرد أعراض للضعف والتدهور، وما كان ذلك في جوهره طمس وكذا «إلغاء» لإمكان حركية الحياة، وإقصاء للتعدد الموجود»¹، حيث سادت العدمية، وخفت بريق الحياة، وبدأت النهاية بالسير نحو الأفول والانحطاط.

إن هذا التحليل النيتشوي للعدمية بما هي نفي يثبت مدى التضاييف بينها وبين بزوغ إشكالية أفول القيم، لكن السؤال الذي سيفرض نفسه الآن هو كيف يمكن تجاوز العدمية؟ وكيف يمكن التغلب عليها وبعث القيم من جديد؟ وقبل ذلك كله أليس هناك أيضا تضاييف بين العدمية وانبعث القيم؟

تجاوز العدمية وانبعث القيم (قلب القيم):

العدمية الإيجابية (الفاعلة):

إن الحديث عن العدمية ليس على الدوام حديثا عن النفي والارتكاس وهو ما أشار إليه جيل دولوز حين أكد على أن «لتاريخ العدمية الطويل نهايته، حيث يفقد النفي قدرته الخاصة به، يصير فاعلا، يبدل النافي نوعيته، وينتقل إلى خدمة الإثبات، إنها إرادة القوة التي تحول النافي وتعيد توليد الإثبات في آن معا، ليبقى الإثبات كصفة واحدة لإرادة القوة، ويبقى الفعل كصفة واحدة للقوة، وتبقى الصيرورة الفاعلة كتمثال خلاق للمقدرة والإرادة»². وبهذا، يبدو أن الحل النيتشوي للخروج من أزمة غياب المعنى والقيمة هو معاشة الوجه الإيجابي للعدمية والمتمثل في تحطيم ألواح القيم التقليدية أو الأصنام والأوثان التي تأسست عليها ميتافيزيقا

¹ نيتشه، فريدريك، العلم المرح، المرجع السابق، ص 188.

² Martin, Heidegger, Nietzsche, tome I, trad par Pierre Klossowski, éditions Gallimard. N R F. p 303.

الأخلاق السائدة «فمن أراد أن يكون مبدعا سواء أكان في الخير أم في الشر فعليه أن يبدأ بهدم ما سبق تقديره وبتحطيمه تحطيمًا»¹.

إن اهتمام نيتشه بتشخيص العدمية الحديثة هو مقدمة ضرورية لعلاجها بصورة إيجابية، ولذلك فالاتجاه السائد في فكرة عدمي أنه يقوض كل المفاهيم والتصورات السابقة، فيقوض الأخلاق بتوضيح أساسها اللاأخلاقي، ويحطم العقلانية بتوضيح أساسها اللاعقلاني، ويلغي العالم الآخر الميتافيزيقي ليعبر عن مظاهره بصورة إنسانية وهي بذلك ليست إلا مرحلة متوسطة والأدق أنها مرحلة انتقالية نعبر فيها من رد الفعل إلى الفعل، من النفي إلى الإثبات، وعليه فحلولها «أمر حتمي، وهي تعني السقوط الأخير للحضارة المسيحية في أوروبا، كما أنها تمهد الطريق لفجر جديد، لإعادة تقويم جديد»²، لأجل ذلك سيكون منطلق هذا التقويم الجديد هو الشروع في الهدم، أي هدم الأخلاق ونسف كل المبادئ والأحكام القيمية الميتافيزيقية التي استمدت مشروعيتها من مجرد أوهام باطلة، وتلك هي عملية الهدم التي تتيح البناء الحقيقي للقيم «فلنحاول إذن، أن ننقذ الإنسانية من هذا الانحلال -العدمية السالبة- الذي تردت فيه بأن نبدد أولا كل الأوهام التي قدستها حتى الآن، وأن نحطم الأصنام التي عبدتها، حتى إذا ما انتهينا من هذا العمل الشاق، بدأنا نذيع شرعة القيم الجديدة لحياة جديدة تبلغ أعلى درجات السمو والارتقاء»³، ولعل هذا ما يبدو حين نتأمل تأكيد نيتشه على أننا «حين نمارس حسنا النقدي فليس في ذلك شيء تعسفي أو شخصي، وغالبا ما يكون هذا على الأقل دليلا على قوى حية فينا تعمل مستعدة لتفجر قشرة ما، إننا ننفي، يجب أن ننفي بقدر ما يريد

¹ دولوز، جيل، المرجع السابق، ص 252-253.

² نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، المرجع السابق، ص 98.

³ عبد السلام علي جعفر، صفاء، المرجع نفسه، ص 368.

شيء فينا أن يحيا ويثبت نفسه»¹، فمن يتبغي إثبات الحياة والعلو بما يجب أن يبدع، ومن يتبغي الإبداع يجب أن يدمر بلا انقطاع بدليل أن جميع المؤمنين بجميع المعتقدات يحسبون أن ألد أعدائهم «من يحطم الألواح التي حفروا عليها سنهم، ذلك هو الهدام، ذلك هو المجرم، غير أنه هو المبدع»²، فإذا كان الإنسان يتبغي التخلص من تلك العدمية، وأن يفتح لنفسه سبيلا فسيحا باتجاه مستقبل زاهر، وإذا كان عازما حريصا حقا على أن يجعل لوجوده قيمة، وأن يسمو بالحياة في سلم التصاعد نحو القداسة والعلاء، فسيكون لزاما عليه اتخاذ العدمية نفسها وسيلة للنضال والكفاح من أجل القضاء على كل الأصنام المزيقة التي عاشت عليها الإنسانية فكانت علة تعاستها، لنصل بالضرورة إلى بعث القيم بعد أفولها.

إن الإبداع عند "نيتشه" نتيجة حتمية لتلك الحركة النقدية التي تستلزم الصراع مع قوى النفي، وحيث لا يعبر الخلق فقط عن قوى فاعلة، فإنه تجسيد لجملة من العلاقات بين القوى المتضادة، حين تكون الغلبة لقوى الإثبات على قوى النفي، لكن مع ذلك «لا ينفصل الإثبات عن شرط أولي هو النفي، خاصة وأن الإبداع يقتزن بالتدمير الفاعل، لذلك فإن أحد الشروط الأساسية للإثبات هو النفي والتدمير بما يحملانه من معاني التخليص والتحرير، تحرير الحياة من أثقالها وأوزارها... والبحث لها عن قيم جديدة تجعل من الحياة أكثر خفة وفاعلية، إن من معاني الإثبات هو اختراع أشكال جديدة للحياة»³، أشكال تثبت الوجود الإنساني على أرضه وتغمره فرحا وطموحا، فتعمق الهوة بينه وبين ما كان علة للأحقاد التي كانت تسكنه جراء ما بثته فيه الكنيسة من أوهام وخرافات باطلة.

¹ بدوي، عبد الرحمن، المرجع السابق ص 160.

² نيتشه، فريدريك، العلم المرح، المرجع السابق، ص 182.

³ نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، المرجع السابق، ص 15.

إن الإبداع إذن، ليس غير خلق عالم جديد بقيم جديدة، ولا يكون ذلك إلا بالاستثمار في الرغبة الملحة التي تسكن الإنسان والتي تجعله ينزع باستمرار إلى تجاوز ذاته، وقلب القيم السائدة، فهو يعني خلق ما يجعلنا نتعلق بالحياة ولا نحتقرها، وما يجعلنا نسموا بالغريزة ولا ننبتها، ويلزم عن ذلك أنه لا ينبغي أن يكون منبع انبعاث القيم سماويا إلهيا، بل أرضيا إنسانيا، ولا ينبغي أن يكون العقل ولا الروح، بل الجسد والغريزة .

إن النقد الجينيالوجي الذي تبناه نيتشه قد أوصله إلى دحض المقولات الميتافيزيقية التي قامت عليها الأخلاق القديمة، ولكنه في الوقت ذاته أبدع مقولات جديدة تسائر وتؤسس لطرحه الجديد، فتكون هي الباعث على قلب القيم الذي قامت عليه الفلسفة النيتشوية، ولعل أهم تلك المقولات نجد إرادة القوة، ومن خلالها مقولة الإنسان الأعلى .

أما مقولة إرادة القوة فهي تعني تلك الطاقة الخلاقة والإبداعية التي تمكن الإنسان فعليا من تجاوز ذاته والسمو بها من الأدنى إلى الأعلى، حيث لن يكون الباعث على الارتقاء شيئا خارجيا، ولا عقلايا أو مثاليا، بل سيكون نابعا من الذات نفسها، من الجسد ذاته، ولكن رجوع "نيتشه" إلى الجسد لا يعني أنه حدود الإنسان، بل ينظر إليه كإحساس، إذ تتحقق القيمة القصوى بالخلق والإبداع، وتتجاوز الإنسان لنفسه.

لقد قلب نيتشه ميتافيزيقا الأخلاق الغربية بمقولة إرادة القوة ذلك أن «السعادة ليست الهدف، بل الهدف هو الإحساس بالقوة، ففي الإنسان والإنسانية ككل توجد قوة هائلة وكبيرة تبحث عن طريق ومخرج، لأن تتحقق، لأن تنفق وتخلق»¹، تلك الإرادة هي سرّ الوجود وجوهره، «فليس الوجود عنده إلا الحياة، وليس

¹ عطية، أحمد عبد الحليم، المرجع السابق، ص 61.

الحياة إلا إرادة، وليست الإرادة إلا إرادة القوة... أي إرادة تسلط واستيلاء، وتملك وإخضاع... إنها تنزع إلى السيادة والنمو والتوسع»¹، وبما أن الإنسان امتاز بقدرته اللامحدودة على خلق ما يتجاوزه ويسمو فوقه، فإنه يلزم عن ذلك أن منبع القيم ينبغي أن يكون الطبيعة الإنسانية بما فيها من غرائز حب السيطرة وإرادة القوة.

القيمة إذن إبداع إنساني خالص، قوامه الغرائز التي تعبر عن كل ما هو حيوي أرضي، فالأشياء عنده لا توجد لها قيمة في ذاتها، ولكن توجد لها قيمة ناتجة عن فعل هو التقويم الذي يعبر به الإنسان عن رغباته وغرائزه، أي عن إرادة القوة التي تعتبر المعيار الذي يجب علينا أن نرجع إليه في حكمنا على الأشياء وتقويمنا لها وهكذا كان نيتشه مسكونا بهاجس الحياة بما هي تقويم، والتقويم بما هو الخلق والإبداع الدائم.

إن إرادة القوة بما هي إثبات تجعل الإنسان أكثر اندفاعا، أكثر توهجا بالحياة، وأكثر إقبالا على الكون الأرضي، حيث يصبح أكثر تقبلا له ويزداد تعلقا به خاصة عندما يدرك أنه قوي بما فيه الكفاية، فيجعل كل شيء يتحول لصالحه، وهكذا فخلاص الإنسان وسعادته رهن بجسده لأن «الإيمان والاعتقاد بالجسد أكثر أهمية وضرورة من الإيمان بالنفس و الروح أو الفكر»²، وبهذا فالقداسة للجسد والغريزة وليست للعقل والروح، إذ الإنسان بحسب التصور النيتشوي «جسد لا غير وما الروح إلا اسم يطلق على جزء من الجسد»³، فقد كانت الروح فيما مضى تحتقر الجسد وتنبذه، وكان العقل يرى في الغريزة عيبا ورذيلة، ذلك «ما أفقد الإنسان معنى

¹ Nietzsche, Friedrich , op.cit.II.1aph 48, p234.

² قصوة، صلاح، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 1986، ص 167-168.

³ Martin, Heidegger, Nietzsche I, op .cit. p 129

الأرض، أي معنى الحياة الحقيقية التي لا حياة غيرها، أما الآن فيجب قلب القيم، يجب أن نعد الجسم أعظم من الروح، فالجسم هو "العقل الأكبر"، أما الروح فهي "العقل الأصغر"، فما الروح غير دنس وفقر¹، تلك هي العدمية الفعالة التي تتأسس على إرادة القوة بما هي إثبات، فلا تنزع للبناء إلا بعد الهدم، وعلى الانقراض، فلا يمكن أن يسود نظام كيفما كان دون أن تسبقه فوضى شاملة تزعزع كل أركان الأنظمة السائدة، تلك هي العدمية التي يراها نيتشه مرحلة ضرورية ضرورة الحياة، فحين تسود هذه العبثية والفوضى وانقراض الكاوسية وإطباقها على فضاءات المفاهيم والأنساق الفلسفية والعلمية والدينية، فيكون في ذلك بشارة تنزع إلى الإنسان، إنها بشارة بحلول شرعة القيم الجديدة، قيم العلو والانتصار للحياة على كل ما من شأنه أن يضعفها ويحط من قيمتها «فإن نحيا معناه أن نلقي باستمرار بعيدا عنا شيئا ما ينزع إلى الفناء، أن نكون قساة وبلا رحمة بالنسبة لكل ما هو ضعيف وبلا فينا... أن نكون عديمي الشفقة تجاه المحتضرين، البؤساء والعجز²، فإن نقلب القيم معناه أن نثبت العلو للأرض، فهي تستحق أن نعيشها، ولذلك يجب أن نبقي أوفياء للأرض، ذاك ما خلص إليه نيتشه «لقد علمتني ذاتي عزة جديدة أعلمها الآن للناس، علمتني ألا أخفي رأسي بعد الآن في رمال الأشياء السماوية، بل أرفعها رأسا عزيزة ترايبية، تبدع معنى الأرض»³.

إن فعل تجاوز الذات لذاتها معناه التّوق إلى السمو والرفعة، وهو كذلك يوحى أن الإنسان كائن يجب أن يتفوق على نفسه، فما هو إذن إلا وسيلة وليس على

¹ Nietzsche, Friedrich , Ainsi parlait Zarathoustra, trad par Henri Albert, Club géant, Mayenne, 1972, I des contempteurs du corps, p 30.

² بدوي، عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 240.

³ نيتشه، فريدريك، العلم المرجح، المرجع السابق، ص 72.

الإطلاق غاية في ذاته «فما الإنسان إلا جبل منصوب بين الحيوان والإنسان المتفوق»¹، وحيث هو كذلك فالحل في تصور نيتشه لأزمة القيم سيكون بيد الإنسان الأعلى -الإنسان المتفوق-. الذي تستنجد به الحضارة الغربية المعاصرة بما هو الحامل لراية التغيير وقلب القيم أو التحويل الكلي للقيم «إني آتيكم نبأ الإنسان المتفوق، فما الإنسان العادي إلا كائن يجب أن نفوقه، فما أعددتكم للتفوق عليه؟»².

إن الغاية النهائية للوجود الإنساني لا تكمن في سعيه لتحقيق السعادة ولا ينبغي أن تكون كذلك، إنما يجب أن تتمثل في السعي لتكثيف كل القوى للصعود بالإنسانية في سلم الارتقاء في الحياة وتحقيق كل الإمكانيات الحيوية، إذ يجب أن يأتي من الإنسان ما يفوق الإنسان، والبشر أجمعهم لم يخلقوا إلا ليكونوا بمثابة السلم له، ومن ثمة إذا كان الإنسان الذي ينبغي العلو عليه إنما هو المثل الأعلى للإنسان الحديث الذي قدس العقل والروح فتاق بذلك إلى عالم آخر رسمت معالمه الكنيسة المضللة التي علمته كيف يسيطر على غرائزه ويقهرها ويتخلص نهائيا من جسده، فإن مهمة الإنسان الأعلى هي على النقيض من ذلك، إنها تتجلى في إعادة بعث القيم من جديد، أي أنه سيكون على عاتقه قلب القيم بما هو الأقدار على إعادة المعنى والقيمة للحياة والأرض «إنه من الأرض كالمعنى من المبنى، فلتنتجعه إرادتكم إلى جعل الإنسان المتفوق معنى لهذه الأرض وروحها لها»³.

إن هذا «التجاوز يتمظهر عند نيتشه في خلق الإنسان الأعلى الذي لا يعني انبثاقا جديدا من عدم، وليس على قاعدة ابتكار حر للذات، ولكن انطلاقا من

¹ نيتشه، فريديريك، هكذا تكلم زرادشت، المرجع السابق، ص23.

² نيتشه، فريديريك، المرجع نفسه، ص08.

³ نيتشه، فريديريك، المرجع نفسه، ص06.

تعديلات للغرائز الجماعية سيجد الإنسان المتحرر إزاء المجتمع الجهاز العضوي، هويته الخاصة، سيتوصل إلى أن يخلق إمكانية وجوده الفردي»¹، ومن ثمة يبدو أن الغاية القصوى في التصور النيتشوي هي تهيئة الأرض لنزوع فجر جديد يكون فيه الإنسان الأعلى كمصدر وحيد للخلق والإبداع، تلك مهمته، خلق قيم جديدة تجعل الإنسانية تحيي من جديد حياة الغريزة وفقا لقيم الإثبات، أي إثبات الحياة الصاعدة القوية ومن ثمة على الأقوياء الذين خلّقوا من أجل أن يحكموا أن يتخلصوا من الروح الجماعية الوضيعة وأن يدربوا أنفسهم على روح القوة والكبرياء، وبالتالي عليهم أن يضعوا قيمهم الخاصة، بالعمل دوما على قلب سلم القيم لصالحهم، وبهذا العمل الاصطفائي تنحوا الإنسانية منحى إيجابيا يؤهلها إلى مكانة الرجل العظيم، إنه أنموذج الإنسان القوي، إنسان المستقبل الذي يخلق باستمرار إمكانات جديدة للحياة لكن التساؤل الذي يفرض نفسه الآن، ما هي صفات الإنسان الأعلى؟ وما مميزاته؟

إن الإنسان الأعلى هو بعينه الإنسان الديونيزي، وهو الإنسان الذي انتصر على طبيعته الحيوانية ونظم فوضى انفعالاته وسما بدوافعه إلى درجة الكمال، إنه الروح الحرة، كما أنه الإنسان المرح الذي تخلص نهائيا من الشعور بالذنب والخطيئة، وانطلاقا من ذلك يبدو أن أبرز ما يتسم به الإنسان الأعلى حسب نيتشه أنه «حر متحرر من قيم القطيع، إنسان خالق لأن له القوة الكافية ليخلق قيمه الخاصة، فلا يبحث عن مبرر لأعماله ولا يرجع إلى فكرة مسبقة ليعرف بها الخير والشر لأنه هو الذي يحدد الخير والشر لنفسه، وهو إنسان مستقل فلا قانون له إلا إرادته الخاصة، وهو مشرّع القطيع، سيده وطاغيته ومضطهده، وبذلك فهو يفرض

¹ نيتشه، فريديريك، هكذا تكلم زرادشت، المرجع السابق، ص 06.

قيمه وإرادته بالقوة، كما يعجن الناس كالطين بلا تردد في سبيل تفوقه»¹، وهكذا نلاحظ مدى التناسب بين هذه السمات لا تعبر إلا عن القوة وبين المهمة التي أنيط بها الإنسان الأعلى مستقبلا.

هذا ونظرا لنبل الإنسان الأعلى فقد حدد له نيتشه مميزات تتوافق والصفات السابقة، ومن أهمها نجد "الكبرياء باعتبار أخلاقياته كتمجيد للذات، إضافة إلى الحيوية التي تعني العدوان والدعوة إليه لأن النصر بغير حرب غير ممكن، كذلك القسوة فلا يعرف الرحمة، إذ يعيش في خطر ويجب المخاطرة وهي ميزة عبر عنها نيتشه بوضوح «إنني في جوهرني محارب، إن المهجوم مسألة غريزية... إن الحنين إلى العدوان يمتُّ بالضرورة للقوة بقدر ما أن مشاعر الانتقام و الضغينة تمتُّ إلى الضعف»²، أخير نجده يتميز «بالضحك، حيث يضحك من ألواح القيم القديمة باعتبار الضحك هو أحسن وسيلة لإنكارها»³.

وعلى هذا الأساس فلا يمكن أن تكون غاية الإنسانية تافهة دنيئة كاللذة أو المنفعة ولا حتى السعادة، إنما هي بالضرورة العمل على تأهيل الحياة لتكون أرضا خصبة يُخلق منها الإنسان الأعلى بما هو منهل انبعاث القيم ومبدعها لذلك لا بد للقيم الجديدة أن تهيئ لظهوره، وأول ما يمهّد لذلك أن يكون الإنسان حرا حطّم كل الأصنام السابقة، لأن مهمته الرئيسية أن يكون مبدعا خالقا للقيم

في الختام نشير إلى أن ما رفضه نيتشه في قيم عصره والتي هي في الحقيقة ترتد لمئات السنين، هو أنها ليست القيم (بالآلف واللام) وإنما هي فقط مجرد نمط

¹ حرب، سعاد، في الفرد والحداثة عند نيتشه، مجلة أوراق فلسفية، العدد 01، مطبعة العمرانية للأؤفست، القاهرة، 2000، ص 14.

² ملاح، أحمد، المختصر في تاريخ الفلسفة الغربية، رياض العلوم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2006، ص 162.

³ موسى عبد الله، المرجع السابق، ص 50.

واحد من الأنماط القيمة الإنسانية التي لم تجسد في جوهرها إلا الأفعال المزمّن، وعليه فمن الممكن أن نخلق بجانبها أو معها أو فوقها أشكالا قيمية لا تمثل غير الانبعاث الجديد للقيم.

الهوامش:

1. نيتشه، فريدريك، نيتشه وإرادة القوة، ترجمة: جمال مفرج، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.
2. _____، أفول الأصنام، ترجمة: حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 1996.
3. _____، العلم المرح، ترجمة: وتقدم حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، (د، ط ت).
4. _____، ما وراء الخير والشر، ترجمة: حسان بورقية، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، (د، ط)، 2006.
5. _____، هذا الإنسان، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1.
6. _____، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، (د ط)، 1938.
7. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د ط)، 1982.
8. مجمع اللغة العربية، تصدير مذكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، (د ط)، 1983.
9. دولوز، جيل، نيتشه والفلسفة، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط2، 2001.
10. بدوي، عبد الرحمن، نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1975.
11. البدر، كمال، الذات والخلاص، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 108-109، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1999.

12. عطية، أحمد عبد الحليم، فلسفة القيم - نماذج نيتشوية - دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2010.
13. يسري، إبراهيم، فلسفة الأخلاق - فريدريك نيتشه، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (د،ط)، 2007.
14. الجابري، علي حسين، نيتشه بين فلسفة التاريخ والأخلاق، مجلة أوراق فلسفية، العدد الأول، مطبعة العمرانية للأوفست، القاهرة، 2000.
15. عبد السلام علي جعفر، صفاء، محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، دار المعرفة الجامعية، السويس، السويس، 1999.
16. العوا، عادل، العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1986.
17. قنصوة، صلاح، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 1986.
18. حرب، سعاد، في الفرد والحادثة عند نيتشه، مجلة أوراق فلسفية، العدد 01، مطبعة العمرانية للأوفست، القاهرة، 2000.
19. ملاح، أحمد، المختصر في تاريخ الفلسفة الغربية، رياض العلوم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2006.
20. Nietzsche, Friedrich, *La Volonté de puissance, tome I, trad par Geneviève Bianquis, éditions Gallimard, Paris, 1995.*
21. Eugen Fink, *La philosophie de Nietzsche, trad par Hans Hildenberg et Alex Lindenberg, les Éditions de Minuit, Paris 1965.*
22. Sara, kofman, *Nietzsche et la métaphore, Editions Payot, 1972.*
23. Martin, Heidegger, *Nietzsche, tome I, trad par Pierre Klossowski, éditions Gallimard. N R F.*
24. Nietzsche, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra, trad par Henri Albert, Club géant, Mayenne, 1972, I des contempteurs du corps.*

الأخلاقية الكانطية وخصوصيتها الفلسفية

أ. بن حجة عبد الحليم*

تتمحور إشكالية هذا المقال حول الموقف الكانطي من النظريات الأخلاقية التقليدية المادية منها والمثالية، في إطار مشروعه النقدي والثورة الكوبرنيكية التي أعلنها ضد الأخلاقية القطعية المغلقة التجريبية منها، وبالأخص تلك المنظومات التي روج له غالبية الفلاسفة الفرنسيين والانجليز في القرن الثامن عشر، والتأسيسات فوق الطبيعية التي لجأت إلى مفهوم الكائن المطلق.

أخذ "كانط" على عاتقه تأسيس نظرية أخلاقية عقلانية مختلفة تمام الاختلاف عن النظريات الأخلاقية التقليدية الطبيعية منها وفوق الطبيعية، وقد كانت الفلسفة الأخلاقية منذ القدم تعرض أحد موقفين، أحدهما يسير في ركب الأخلاقية الأبيقورية التي «انتهجت طريق العلم الطبيعي وسعت إلى تفسير الأخلاق واستنباطها من الوجود والوقائع منطلقة في ذلك من تحليل الإنسان والتحديدات

* باحث بقسم الفلسفة، جامعة وهران 2.

الأمبريقية له»¹، وثانيهما يتبع نصوص العقائد الدينية ويربط القيم الأخلاقية بمفهوم الإرادة الإلهية، فقد ضاق من مواقف هذه المذاهب الأخلاقية كلها، وساء ما انتهت إليه فلسفتهم الطبيعية التي جردت القيمة الأخلاقية من كل أساس مرجعي متعال، واقتصرت على مدلول واحد هو التجربة بمعناه المادي الحسي أو المنفعة والمصلحة بمعناه الذاتي الأناني، فالإنسان ينبغي أن «تسير سلوكه مبادئ عليا تصدر عن أسمى جانب في طبيعته، ولا تخضع حياته الخلقية لنزوة طارئة أو هوى مفاجئ أو لذة مغرية أو أنانية ملحة»².

ومن المؤكد أن الانقلاب الكوبرنيكي الذي ادعاه "كانط" لنفسه في الفلسفة عموما يتجسد على مستوى النظرية الأخلاقية، فقد سعى في إطار مشروعه النقدي إلى الثورة على كل الفلسفات الأخلاقية التقليدية، مقتنعا بشيء وهو «أنه وإن كان لا بد للعلم من أسس راسخة في المجال الطبيعي المادي، فلا بد للأخلاق من أسس مماثلة في المجال الإنساني وانه إذا كان على العقل أن يشرع للتجربة المادية ويضع أصولها ويشكل مجالها ويحدد غايتها، فإن على العقل أيضا مهمة لا تقل خطرا وهي أن يضع للتجربة الأخلاقية مثل هذه الأصول وأن يحدد لها أيضا الهدف الواضح»³.

¹ على عبد الله الصغير، مفهوم الأخلاق وخصوصيتها في النظرية الأخلاقية الكانطية، مجلة الطريق، العدد الأول دار الينابيع، دمشق، 1990، ص 110.

² توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1953، ص 72.

³ إيمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: د محمد فتحي الشنيطي، الطبعة الثانية، دار النهضة العربية بيروت، 1969، ص 12. 13.

فقد قصد "كانط" في كتابه "نقد العقل العملي" إلى تأسيس القيم الأخلاقية و«الحرية الإنسانية والأفكار الميتافيزيقية على أسس ثابتة راسخة»¹.

من هنا، نلاحظ أنه إذا كان "كانط" مجددا في فلسفته النظرية العلمية فقد كان كذلك في فلسفته الأخلاقية العملية، ولم يكن مشروعه نقديا فقط، بل وتأسيسيا أيضا، حدد فيه الشروط الضرورية اللازمة لكل معرفة صحيحة، وبمكنا الآن أن نتساءل عن الأسباب والمبررات التي دفعت "كانط" إلى رفض النظريات الأخلاقية التقليدية.

يقدم "كانط" مجموعة من المبررات ليؤكد ضعف الفلسفات الأخلاقية التقليدية ويبين ثغرات موقفهم وبطلان حججهم ومنها:

أولاً: يرى "كانط" بأن الفلسفات الأخلاقية الطبيعية عندما تفسر الأخلاق بالطبيعة الإنسانية مؤسسة القيمة الأخلاقية على الاعتبارات الوجدانية الحسية كالرغبة أو العاطفة أو الغايات الأمبريقية، فإنها تضر بنقاء الأخلاق وصفائها يقول: «فكل عنصر تجريبي لا يكون غير صالح لأن يكون ملحقاً بمبدأ الأخلاقية، ولكن أيضاً وفي أعلى درجة، يضر بنقاء الأخلاق»²، وقيمها على أسس نسبية متغيرة، فالأحاسيس البشرية تختلف من شخص لآخر لا تعرف وحدة ولا ثبات، بل ونجدها تتغير داخل الشخص الواحد من حال إلى حال مفتقرة إلى الشمولية والمطلعية، فهل من المعقول إذا أن نؤسس ما هو عام وكلّي على ما هو ذاتي متغير؟ إن القيمة الأخلاقية «ليست شيئاً ما مغروساً في الإنسان من قبل الطبيعة أو معطاة له من قبل الظروف الخارجية المحيطة به، إنما هي ما ينبغي على الإنسان أن يبلغه لا

¹ إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ترجمة: عثمان أمين، الطبعة الأولى، المكتبة لأجلو المصرية، القاهرة 1952، ص 11.

² إيمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر نفسه، ص 119.

بفضل الطبيعة بل بالرغم عنها»¹، ومعنى هذا أن الأخلاق هي إلزام موجه للإنسان وأوامر تحدد ما يجب أن يكون أصولها عامة وكلية صادقة في كل زمان ومكان. ومن جهة أخرى فإن تأسيس القيمة الأخلاقية على الاعتبارات الوجدانية يقضى قضاء مبرما على أي موضوعية في الأخلاق، فمثلا عندما نجعل الشعور دعامة الفعل الأخلاقي ينقد "كانط" هذا المبدأ مبررا ذلك «حين يكون الشعور باللذة أو الألم أو السرور هو المبدأ المحدد للأخلاقية، الفعل يغدو كل شيء خاضعا لهوى الذات، ومن ثم خاضعا لتنوع لا حصر له ولا أساس»² ليس هذا فقط، بل ويعتقد "كانط" أن الذات نفسها لا تكون «قادرة على تحديد موضوع ثابت يجلب لها السرور، بل يصبح الموضوع ذاته عرضة للتغير بتغير حالة الذات، فالإنسان قد يغادر حديثا عقلانيا كان يعتبره نفيسا في أوقات أخرى ليجلس إلى طاولة لعب، وقد يعرض عن فقير كان يجد السرور في الإحسان إليه لأنه لم يعد يملك نقودا في جيبه غير ما يحتاج إليه ليدفع ثمن تذكرة لدخول مسرحية هزلية»³، فهل من المعقول إذا أن نؤسس القيمة الأخلاقية على مبدأ متغير بتغير الحالة المزاجية للذات؟

ثانياً: القيمة الأخلاقية لا يمكن أن تستمد من العاطفة أو الرغبات أو الغايات الذاتية كما اعتقد أنصار نظرية الحس الأخلاقي ("شافتسبري" و"هاتشيسون")، لأن هذه «الانفعالات والنفحات الروحية كما أنها تدفع الإنسان إلى طريق الخير فقد تدفعه إلى ارتكاب الشر»⁴. فالشجاعة كقيمة أخلاقية لا تكون خيرا مطلقا في

¹ على عبد الله الصغير، المرجع نفسه، ص 110

² جمال محمد أحمد سلمان، انطولوجيا الوجود إيمانويل كانط، بدون ط، دار التنوير للطباعة و النشر بيروت، 2009، ص 411.

³ المرجع نفسه، ص 411.

⁴ المرجع نفسه، ص 111.

ذاتها لأنها لو توافرت لدى المجرم لجعلته مجرما خطيرا ينفر منه الناس ويستقبحون فعله.

وعموما فقد اعترض "كانط" على مذهب الحاسة الخلقية القائل بوجود قوة أو حاسة أو غريزة في الإنسان يميز بها الخير من الشر وذلك: «لأن الناس يختلفون في الحكم على الأشياء، اختلافا كبيرا حتى في البديهيات في "سبارطة" كانت تعد السرقة عملا ممدوحا ويعد القتل في "داهومي" واجبا من الواجبات، فكيف يقال بعد إن الناس منحوا غريزة لأدراك الخير و الشر؟ مع أننا نراهم لا يختلفون هذا الاختلاف فيما يدرك بالحواس، فلا يقول قوم على الأسود أبيض ولا يقول آخرون عن الاثنين أكبر من الأربعة»¹، كما أنه بوسع من يرفض مذهب الحاسة الخلقية أن يرد عليهم «إني لا أجد في نفسي هذا الوجدان الذي تحدثون عنه و بالتالي لا أشعر بالزام يوجب علي أن أتوخى العدالة أو ألتزم لأمانة أو أتمسك بالفضيلة»²، إذا فربط القيمة الأخلاقية بطبيعة الحس الأخلاقي الكامن في نفس الإنسان، لا يحقق المطمح الكلي للخلق و التي ينبغي أن تقوم على مبدأ عام يمكن تطبيقه على جميع الناس ولا يكون مقصورا على فئة معينة وهبوا الذوق الفطري أو ملكة التعرف حدسيا على الخير أو الشر «هذا بالإضافة إلى انتفاء قيام الإلزام الخلقي الذي يوجب على الإنسان إتيان أفعال أو تجنب أفعال أخرى، والأخلاق أصلا مجموعة من القواعد تنعدم قيمتها ما لم تقتزن بالإلزام يوجب إتباعها»³، هذا من جهة.

¹ أحمد أمين، الأخلاق، الطبعة الثالثة، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1931، ص 54. 55.

² توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، الطبعة الأولى، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1960، ص 222.

³ فائزة أنور شكري، القيم الأخلاقية بين الفلسفة والعلم، بدون طبعة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2005، ص 142.

ومن جهة أخرى فإن القول بأن الإنسان يمتلك نوعا من الحس الخلقي يوفر إمكانية الشعور للوقوف على الخير والشر فينا و في الآخرين، يرى كانط «أن فهما كهذا للأخلاق وأساسها فاسد حتما، وذلك لأن وجود هذا النوع من الأحاسيس بات يفترض، مسبقا إنسانا مربي أخلاقيا بعبارة أخرى لكي نفرز ونميز هكذا أحاسيس في الإنسان لا بد أن يكون لدينا مفهوم الأخلاق... إلا أنه لا يجوز استنباط الأخلاق ذاتها منها، فالحس الأخلاقي ما هو إلا فعل ذاتي يمليه القانون على الإرادة»¹.

كذلك فإن القول بالحاسة الخلقية «يتضمن التسليم بالجبرية، و يتعارض مع القول بجبرية الاختيار، فإذا كان الوجدان الحسي يدرك خيرية الأفعال أو شريرتها من تلقاء نفسه، من غير إثارة الإرادة و يحملنا على إتيان بعض الأفعال وتجنب بعضها الآخر، فلا مجال لتدريب إرادتنا الحرة، وتنمية القدرة على تخير أفعال وتجنب أخرى، وإذا صح هذا انتفت بذلك المسؤولية الأخلاقية»².

ثالثا: رفض "كانط" اعتبار السعادة مبدأ محدد للفعل الأخلاقي، إذ يقول «القضية التي مفادها أن السعي إلى السعادة هو الأساس الذي ينتج عنه الخلق الفاضل، هي قضية كاذبة مطلقا لكن القضية الثانية التي مؤداها أن الخلق الفاضل ينتج عنه بالضرورة السعادة ليست قضية كاذبة كاذبا مطلقا، بل فقط بقدر ما تكون صورة العلة متحققة في عالم الحس»³ وفي نص آخر يقول «إن مبدأ السعادة بوسعه أن يكون قاعدة، ولكنه لا يزودنا أبدا بمثل تلك القوانين التي تكون للإرادة

¹ على عبد الله الصغير، المرجع نفسه، ص 111.

² توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، المرجع نفسه، ص 186.

³ جمال محمد أحمد سلمان، المرجع نفسه، ص 24.

الخيرة»¹، رفض "كانط" تأسيس القيمة الأخلاقية على السعادة كما هو ظاهر من هذه الأقوال، لأن السعادة تعبر عما هو جزئي ولا تعدو أن تكون مسألة ذاتية بحتة، لا تصلح أن تكون قانونا عاما للأخلاق، قد تزودنا بقاعدة نستخدمها، ولكنها لا تزودنا بقانون عام وكلي بمقتضاه نوجه سلوكنا الأخلاقي على نحو ما ينبغي أن يكون وليس على نحو ما هو كائن.

رابعا: لا يمكن تأسيس القيمة الأخلاقية على أي «دعامة حسية سواء أكانت هذه الدعامة هي الإحساس أم الوجدان، بسبب أن الوجدان بطبعه ذاتي بدليل أنه ليس في وسع أي فرد أن يدرك وجدان غيره من الأفراد في حين أن الأخلاق لا بد أن تكون موضوعية»²، كما أن الوجدان الحسي لا يحقق للأخلاق صفتي الكلية والضرورة، فلم يبق إلا أن نبحت عنهما في المعرفة القبلية الأولية والتي تصدر عن العقل، يقول كانط «من التناقض أن يحاول المرء استخلاص الضرورة من أحد مبادئ الخبرة، و أن يحاول بهذا إعطاء أحد الأحكام شمولية صحيحة»³، ومعنى هذا أن الفعل الأخلاقي لا ينبغي أن يتقيد بباعث خارجي أو يقع تحت سيطرة نزوة عابرة، «فالاستقلال الذاتي الأخلاقي يحرر الأخلاق من كل رضوخ للكائن ويزر السمة النوعية للقيم الأخلاقية»⁴.

خامسا: يفند "كانط" التأسيس الأخلاقي الذي يربط التجربة الأخلاقية بالمنفعة أو المصلحة، لسببين:

¹ المرجع نفسه والصفحة نفسها.

² محمد عبد الحفيظ، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، بدون ط، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية، 2005، ص 05.

³ إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة: أحمد الشيباني، دار البقعة العربية، بيروت، 1966، ص 31.

⁴ عادل العوا، الأخلاق، بدون طبعة، المطبعة الجديدة، دمشق، 1978، ص 332.

- الأول: لأنه لا يجعل القيمة الأخلاقية مطلقة بل مشروطة وغائية تهتم بالنتائج و الآثار في حين أن «القيمة الأخلاقية للفعل لا تكمن في النتيجة المنتظرة منه وبالتالي لا تكمن في فعل يجب أن يستعيد دافعيته من النتيجة المنتظرة»¹.

- والآخر: لأنه «لا يفضي إلى الخير إلا عرضا ويحفز على التنازل على الواجب و المساومة عليه، وحتى لو برهن السلوك على أنه مفيد وعملي فإن الدافع إليه يجب أن يكون دائما أخلاقيا وجوبيا صرفا»²، من الواضح إذا أن الفعل الأخلاقي في المنظور الكانطي يستمد قيمته الأخلاقية ونقاوته عندما يكون منزها عن أي غرض أو منفعة دنيوية أو أخروية، وإذا كان لا بد من دافع للأخلاقية فلا بد أن يكون دافعا خالصا ولا يخرج عن الأخلاقية ذاتها.

سادسًا: بخلاف الفكر الأخلاقي الطبيعي يرفض كانط أن يقيم القيمة الأخلاقية على التجربة الواقعية، لأنه من الصعب أن نعثر في الواقع العملي على فعل أخلاقي صادق يقول "كانط" «من المستحيل تماما أن نقرر بالتجربة وبقين كامل حالة واحدة قام فيها الفعل المطابق مع ذلك على مبادئ أخلاقية فقط وعلى امتثال الواجب»³، ولأن الواقع جزئي متغير لا نعثر فيه على ما هو ثابت، بينما القيمة الأخلاقية ينبغي أن تتميز بما هو كلي ومطلق تصلح لكل كائن عاقل بوجه عام، مبادئها عامة تصور ما ينبغي أن يجب ويكون لكن من الصعب أن نعثر في التجربة الإنسانية على مبادئ عامة لتأسيس القيمة الأخلاقية. وينبه كانط أنه من الممكن أن نعثر في الواقع على سلوك أو فعل نعتقد أنه ذو قيمة أخلاقية كأن يساعد المرء

¹ محمد عبد الحفيظ، المرجع نفسه، ص 05.

² على عبد الله الصغير، المرجع نفسه، ص 113.

³ بدوي عبد الرحمان، الموسوعة الفلسفية، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت 1984، ص 282.

جاره أو يسعف مريضاً، ولكن قد يكون هذا الفعل من أجل مصلحة أو غاية، أو يأتي عرضاً مجرد صدفة، فالتجربة الواقعية هنا قد تشهد بما يأتيه الناس من أفعال ولكنها لا تستطيع أن تثبت حقيقة ما يفعلونه أو ترقى إلى البرهنة على ما ينبغي أن يفعلوه فإذا كانت هناك مبادئ يجب أن تؤسس عليها القيمة الأخلاقية وجب أن يكون العلم بها أولياً وقبلية، فلا نستطيع مثلاً أن نتحقق من «القول بأنه يجب على الناس أن يقولوا الحقيقة بفحص عما إذا كانوا يقولون الحقيقة أو لا يقولونها بالفعل فالقول صادق بغض النظر عن سلوكهم، وهو صادق قبلية، لأن الضرورة و الكلية علامتان للقبلية»¹.

هذا يعني أن "كانط" في مشروعه النقدي كما أراد أن يؤسس المعرفة البشرية على قواعد عقلية ثابتة، كذلك أراد أن يقيم صرحه الأخلاقي على قواعد عقلية صحيحة فقد لاحظ صعوبة تأسيس القيمة الأخلاقية على الواقع المتغير «لأن الواقع مشتمل والأخلاق تريد قوانين ومبادئ موحدة والواقع متغير والأخلاق تريغ إلى ثابت، والواقع نسبي والأخلاق تهدف إلى ما هو مطلق»² كما أنه رفض أن يؤسس القيمة الأخلاقية على كل اعتبار وجداني أو حسي خلقي «لأن ميدان الأخلاق لا يمكن أن يكون ميداناً لتحليل العواطف البشرية وإلا لكانت المبادئ الأخلاقية مبادئ متنازعا عليها متجاذبة من أطراف الانفعالات، خاضعة للميول والرغبات»³.

¹ فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس الفلسفة الحديثة، ترجمة/ حسين الشاروني، محمود سيد أحمد، الطبعة الأولى، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010، ص 420.

² بدوي عبد الرحمان، الموسوعة الفلسفية، المرجع نفسه، ص 282.

³ إيمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر نفسه، ص 16.

سابعاً: رفض "كانط" تأسيس القيمة الأخلاقية على الغايات والمصالح الفردية لأنه «ليست كل غاية هي غاية أخلاقية إذ يمكن للفعل العملي الناجح أن ينطوي توجهاً ضد أخلاقي»¹، وهذا يعني أن الفعل الأخلاقي ينبغي أن يستمد قيمته الأخلاقية من ذاته، فالمعرفة مثلاً جديرة بأن نطلبها ونضمنها لذاتها، ولكن قيمتها الأخلاقية لا شك تتغير إذا ما ارتبطت بغاية أخرى كالنزعة إلى التدمير أو الأنانية²، إن فكرة التأصيل المتعالي للقيمة الأخلاقية ومبادئها بعيداً عن التحديدات الإمبريقية والمصالح الذاتية التي يدعو إليها كانط «تخفي قناعة فلسفية سادت القرن الثامن عشر بكامله، وهى فساد أو مكر الطبيعة البشرية في مقابل اكتمال العقل وسواء أرجعنا هذا الفساد إلى الماهية الداخلية لهذه الطبيعة البشرية أو للمجتمع ومؤسساته وأعرافه فإن كانط فيما يبدو، لا يثق في هذه الطبيعة ثقته في العقل، ويظهر أن ميتافيزيقا الأخلاق موجهة أصلاً ضد فساد الطبيعة البشرية»³.

بهذا التفكير النقدي والصرامة المنطقية، أخذ كانط على عاتقه مهمة تحرير الأخلاق من كل عنصر مادي أو معطى تجريبي، أو وجدان حسي أو عاطفي، من أجل تقديم تصور قبلي خالص وعقلي، ومن أجل استبعاد كل ما يؤدي إلى الذاتية و التغير و التناقض، وفي الوقت نفسه هو التزام بعدم التناقض، وعدم وجود حالات استثنائية تبطل كونية الأخلاق و كليتها، إنها مهمة النقد قبل التأسيس والشرعية قبل البناء، يقول كانط «ينبغي أن نقدم الدوافع الأخلاقية في استقلالها ونقاها وتميزها عن كل الدوافع بما في ذلك تلك النابعة عن مشاعر العطف وأن السبب في الأثر

¹ على عبد الله الصغير، المرجع نفسه، ص 114.

² عادل ظاهر، نقد الفلسفة الغربية الأخلاق والعقل، الطبعة الأولى، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، 1990، ص 303.

³ عبد الحق منصف، الأخلاق والسياسة كانط في مواجهة الحداثة، بين الشرعية الأخلاقية والشرعية السياسية، بدون ط، إفريقيا الشرق، 2010، المغرب، ص 90-91.

المحدود للأخلاقية حتى يومنا هذا يرجع إلى أنه لم يتم عرضها في نقائها وتميزها، واليوم نرى أن كل رجال الأخلاق والدين قد فشلوا في هذه المهمة، ومع ذلك ستنتج الأخلاقية باستنادها إلى قيمتها الجوهرية وحدها دون أن تمتزج بالتحفيز الحسي وكل أنواع الإغراء»¹.

ولا تقتصر شمولية النقد الكانطي على هذا الحد بل تتسع دائرتها لتشمل التأسيسات الأخلاقية فوق الطبيعية، وبالأخص تلك النظريات التي تلجأ إلى مفهوم الكائن المطلق وفكرة الكمال في صورتها الميتافيزيقية، فتعتبرها الدعامة الأساسية للقيمة الأخلاقية، وذلك لأسباب عديدة:

أولاً: أن هذه الفلسفات الأخلاقية تؤسس التجربة الأخلاقية على فكرة الكمال الإلهي والتي تعتبر «كمسلمة إذا جاز التعبير غير مبرهنة بعد»²، ذلك أن العقل النظري في نظر "كانط" لا يستطيع إثبات أو إنكار حقيقة الله، وهذا لا يعني أن "كانط" ينكر حقيقة الله عملياً وإنما كحقيقة يمكن البرهنة عليها علمياً «في رسالة بعنوان دراسة في وضوح مبادئ اللاهوت والأخلاق وبدايتها توحي "كانط" أن يبين لنا أن التصورات المتصلة بالدين والأخلاق لا يمكن أن تحدد لنا مبدأ مستقر تتبعه في سلوكنا، فتصور الكمال لا يمكننا من معرفة ما ينبغي أن نسعى إليه وهذا التصور يظل عاجزاً عن تزويدنا بموضوع ملموس نقبل عليه في حياتنا العملية، بينما مبدأ كمبدأ الهوية يمكن بمجرد النظر إليه أن نصل إلى موضوع للمعرفة خاص به»³، إذا فليس من المعقول أن نقول كما يرى كانط إن الميتافيزيقا ضرورية للأخلاق، فلا يمكن أن تكون بأي حال مصدراً للمبادئ الأخلاقية.

¹ المرجع نفسه، ص 88.

² على عبد الله الصغير، المرجع نفسه، ص 112.

³ إيمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر نفسه، ص 23.

ثانياً: يقرّ كانط في كتابه "الدين في حدود العقل الخالص" «أن الأخلاق ليست في حاجة إلى الفكرة القائلة بوجود كائن آخر يعلو على الإنسان حتى يكون في وسع الإنسان أن يتعرف إلى واجبه، كما أنها ليست في حاجة أيضاً إلى افتراض وجود باعث آخر يخرج عن حدود القانون الأخلاقي، حتى يكون في وسع الإنسان أن يؤدي واجبه، ومعنى هذا أن الأخلاق ليست في حاجة إلى الدين من أجل قيام الأخلاقية بنفسها، بل لا بد من اعتبارها مكتفية بذاتها بمقتضى العقل العملي نفسه»¹.

ثالثاً: لا يمكن تأسيس النظام الأخلاقي على فكرة الكمال، لأننا لا نمتلك أي حدس عن هذه الفكرة، فنحن لا نستطيع تعيين هذا الكمال إلا بمعانينا نحن، يقول كانط «والحال أنني أزعم أن كل محاولات استخدام العقل استخداماً تأملياً محضاً في مجال الإلهيات، إنما هي محاولات عقيمة تماماً، و باطلة بموجب قوامها الداخلي و لا طائل من ورائها»² والمعنى من هذا الكلام أنه من الصعب تبرير القيمة الأخلاقية بردها إلى فكرة الكمال التي لا يمكن تأكيد صحتها بمنطق العقل النظري، لأنها لا تعرف بصورتها النظرية والتي لم يبق لنا أن نعرفها إلا بصورتها العملية.

رابعاً: إن التأسيس الأخلاقي الذي يربط القيمة الأخلاقية بمفهوم الكمال أو الإرادة الإلهية يعمل على «تشويه نقاوة الباعث الأخلاقي»³، فالدافع إلى الفعل الخلقي يصبح خارج دائرة الأخلاق، في حين «أن القيمة الأخلاقية لا تتركز في الموضوع، بل في الفاعل الأخلاقي ذاته أي في الإنسان»⁴. إن أي «كتاب من

¹ إبراهيم زكريا، كانط أو الفلسفة النقدية، دون طبعة، دار مصير للطباعة، الكويت، د ت، ص 216.

² محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، د ط، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، ص 80.

³ على عبد الله الصغير، المرجع نفسه، ص 112.

⁴ عادل العوا، الأخلاق، المرجع نفسه، ص 203.

الكتب المقدسة وكل ما ينزل به الوحي يجب أن يحكم عليه بما له من قيمة أخلاقية ولا ينبغي أن يكون هو نفسه الحكم الذي نرجع إليه في صياغة قانون الأخلاق، أو بعبارة أخرى يجب أن تأتي الكتب المقدسة متمشية مع ما يمليه الشعور الأخلاقي المفطور في الإنسان، وليس هذا الشعور هو الذي يتغير تبعاً لما ينزل به الكتاب المقدس¹، من الواضح أن كانط يرفض الفلسفات الأخلاقية التي تجعل الأخلاق مجرد طقوس وشعائر نسترضي بها الله مدعين أن قيمة الفعل الأخلاقي تكمن فيما يأتي موافقا للتعاليم الدينية، يقول كانط: «إن قيمة الكنائس والمعتقدات هي بمقدار ما تعاون الجنس البشري على الرقي الخلقى»².

خامساً: لأن هذه الفلسفات تجعل أساس الأخلاق في الله غاية و وسيلة «فالنموذج الأعلى هو الكمال الإلهي تطبيقاً لكلمة السيد المسيح» كونوا كاملين كمال ربكم الذي في السموات»³، لكن بخلاف هذا المنطق يرى "كانط" أن أساس الأخلاق يوجد أولاً في العقل أما فكرة الكمال الإلهي فهي مسلمة ضرورية لا شك في ذلك ولكن ليس كأساس للمبادئ الأخلاقية، وإنما كمسلمة لكمالية الخير الأسمى.

والمقصود من هذا الكلام أن افتراض وجود الله هو افتراض أخلاقي ضروري ليس كشرط للواجب الأخلاقي، لأن الواجب يتركز على العقل العملي ذاته لا على شيء آخر ولكنه كشرط من أجل تحقيق الخير الأسمى⁴، وعلى أية حال فإن المسألة التي أراد "كانط" أن يؤكد أنها لا ينبغي أن نلتمس قاعدة الإلزام

¹ ركي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، بدون ط، 1936 ص304.

² المرجع نفسه والصفحة نفسها.

³ فائزة أنور شكري، المرجع نفسه، ص 156

⁴ فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001 ص79.

الأخلاقي في طبيعة الإنسان، ولا في ظروف العالم الذي وضع فيه ولا حتى في فكرة الكمال الإلهي، بل لا بد أن نبحث عنها بطريقة قبلية في تصورات العقل الخالص وحدها¹⁽³⁾.

سادساً: ينتقد "كانط" الموقف الأخلاقي الذي يحاول تأسيس الأفعال الإنسانية على الإرادة العامة، لأن هذا المنحى «لا يعدو كونه محاولة لتأسيس الأخلاق على قواعد وليس على قوانين ومبادئ أولية»²، معنى هذا أن آفة هذه المذاهب الأخلاقية هي أنها لا تملك أن تقدم غير قواعد متفاوتة، بدلا من أن تقدم قوانين كلية و مطلقة تصلح لأن تكون مبادئ أولية تؤسس عليها القيمة الأخلاقية، يقول "كانط" «إن هذا النوع من الفلسفات لا تصل أبدا في دقتها إلى الضرورة و الكلية والعمومية، إنها تظل مجرد قواعد أخلاقية فحسب لا ترقى إلى مستوى القانون»³.

سابعاً: يدحض "كانط" «التأسيسات فوق الطبيعية للأخلاق و بالأخص تلك النظريات التي تلجأ إلى المفهوم الأنطولوجي للكمال وإلى مفهوم الكائن المطلق لأن هذه التأسيسات ترتبط بالفكر اللاهوتي، وتستنبط وجود الله من مفهوم كماله، وفي الوقت عينه تقوم باستنباط معنى الأخلاق من هذا المفهوم (الكمال)»⁴، والحق أن هذه النظريات في اعتقاد "كانط" تدور في حلقة منطقية، فهي تصور الكمال الإلهي كقيمة اسمي ومن هذا التصور تحدد أساس القيمة الأخلاقية، وفي هذا مصادرة على المطلوب، فقد لاحظ "كانط" «محدسه الأصيل أن مثل هذه النظريات تنطوي على ميل حتمي للدوران في حلقة مفرغة، ويتعذر عليها تجنب

¹ فردريك كويلستون، المرجع نفسه، ص 425.

² جمال محمد أحمد سلمان، المرجع نفسه، ص 411.

³ المرجع نفسه، ص 412.

⁴ على عبد الله الصغير، المرجع نفسه، ص 111.

ذلك مادامت تفترض ضمينا الأخلاق التي ما يزال يتوجب على هذه النظريات أن تقدم تفسيراً لها»¹.

بهذا ينقد "كانط" اللون اللاهوتي الذي يتعامل مع الإنسان من مواقع العالم الأخروي، ويربط القيمة الأخلاقية بالإيمان وفكرة الثواب والعقاب فيعمد موضوعاً إلى تشويه نقاوة الباعث الأخلاقي، بينما «الفعل الأخلاقي الحق الذي ينطلق في حركته من إرادة طيبة ونية صادقة بعيداً عن الإغراءات والغايات النفعية سواء كانت دنيوية أو أخروية يبدو بدون شك أسمى وأشد جاذبية من تلك الأفعال المدفوعة بالمصلحة»².

الخاتمة:

ختاماً يتبين لنا كيف كان "كانط" مجدداً في فلسفته العملية، فقد سعى إلى الثورة على كل الفلسفات الأخلاقية التقليدية الطبيعية منها والتي انتهجت طرائق العلم الطبيعي وفسرت القيمة الأخلاقية بإرجاعها إلى الاعتبارات الحسية الوجدانية، منطلقة في ذلك من تحليل طبيعة الإنسان والتحديات الإمبيريقية له. والتأسيسات فوق الطبيعية للأخلاق وبالأخص تلك النظريات التي لجأت إلى المفهوم الأنطولوجي للكمال وإلى الكائن المطلق وراحت تؤسس القيم الأخلاقية عليها. وينبغي أن نفهم أن نقد "كانط" لتلك النظريات الأخلاقية، لم يكن من أجل النقد فقط، وإنما لما لاحظته من قصور في أقوالهم و خلط في آرائهم، فقد عجزوا عن تأسيس مبادئ صلبة، كلية ومطلقة تصلح لأن نقيم عليها القيم الأخلاقية، فالتفسير الأخلاقي القائم على الاعتبارات الحسية مثلاً، لا يقدم سوى قواعد نسبية متغيرة، كما أنه يضر بنقاء الأخلاق وصفائها، بينما القيم الأخلاقية ينبغي أن تتميز

¹ المرجع نفسه ، ص111.

² المرجع نفسه، ص 113.

بما هو كلي ومطلق. أما التفسير القائل بمفهوم الكمال الإلهي كأساس للقيم الأخلاقية، فهو لا يعدو عن كونه مجرد افتراض لا غلك حياله أي برهان مادي ملموس ولا حدس عقلي واضح، ثم إن القيم الأخلاقية التي يريدّها "كانط" ليست في حاجة إلى كائن آخر يعلو على لإنسان، ولا في حاجة إلى باعث يخرج عن حدود القانون الأخلاقي.

من هنا نلاحظ كيف كانت الفلسفة الكانطية، فلسفة مقننة، حاولت أن تشرع للعقل البشري والحياة الإنسانية في كل صورها المعرفية والأخلاقية والجمالية، فحسبنا أن نلاحظ الأسماء التي أطلقها "كانط" على مؤلفاته والتي اشتملت كلها على كلمة "النقد" ("نقد العقل الخالص"، "نقد العقل العملي"، و"نقد ملكة الحكم") لنعلم من الوهلة الأولى أنه قد أراد بكتبه هذه نقدا وتحليلا في هذا المجال أو ذاك¹.

المصادر والمراجع:

1. إيمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: د/ محمد فتحي الشنطي، الطبعة الثانية، دار النهضة العربية، بيروت، 1969.
2. _____، مشروع للسلام الدائم، ترجمة: عثمان أمين، الطبعة الأولى، المكتبة لأجلو المصرية، القاهرة، 1952.
3. _____، نقد العقل العملي، ترجمة: أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية، بيروت، 1966.
1. أحمد أمين، الأخلاق، الطبعة الثالثة، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1931.
2. إبراهيم زكريا، كانط أو الفلسفة النقدية، دون طبعة، دار مصير للطباعة، الكويت، د. ت.
3. بدوى عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، 1984.

¹ أحمد عبد الحليم عطية، كانط وانطولوجيا العصر، المرجع نفسه، ص 148.

4. زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، بدون ط، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936.
5. على عبد الله الصغير، مفهوم الأخلاق وخصوصيتها في النظرية الأخلاقية الكانطية، مجلة الطريق، العدد الأول، دار البناييع، دمشق، 1990.
6. توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1953.
7. _____، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، الطبعة الأولى، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1960.
8. جمال محمد أحمد سلمان، انطولوجيا الوجود إيمانويل كانط، بدون ط، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2009.
9. فايزة أنور شكري، القيم الأخلاقية بين الفلسفة والعلم، بدون طبعة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2005.
10. محمد عبد الحفيظ، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، بدون ط، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية، 2005.
11. فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، الطبعة الأولى مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.
12. عادل العوا، الأخلاق، بدون طبعة، المطبعة الجديدة، دمشق، 1978.
13. فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس الفلسفة الحديثة، ترجمة/حسين الشاروني، محمود سيد أحمد، الطبعة الأولى، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010.
14. عادل ظاهر، نقد الفلسفة الغربية الأخلاق والعقل، الطبعة الأولى، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، 1990.
15. عبد الحق منصف، الأخلاق والسياسة كانط في مواجهة الحداثة، بين الشرعية الأخلاقية والشرعية السياسية، بدون ط، إفريقيا الشرق، المغرب، 2010.
16. محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، د.ط، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة.

النزعة الاسمية في الفلسفة الإنجليزية مع جورج باركلي

أ. نقاز محمد رضا*

أثارت مشكلة الكليات الكثير من البحث منذ العصور القديمة مروراً بالعصور الوسطى إلى العصور الحديثة. فالموقف الذي يتخذه كل فيلسوف من هذه المشكلة المطروحة يتحدد تبعاً للمذهب الذي يتبناه، ولا شك أن باركلي يميل إلى موقف الاسمين، وهذا ما يقودنا إلى طرح الإشكال التالي: كيف تمت معالجة مشكلة الكليات تاريخياً؟ وما موقف باركلي من هذه المشكلة المطروحة؟ وما هو الجديد الذي قدمه؟ وهل للكليات وجود خارجي، أم أن وجودها ذهني فحسب؟

قبل التطرق إلى مشكلة الكليات، وإلى تلك النزعة الاسمية التي تبناها باركلي، جدير بنا أن نتطرق إلى التعريف بشخصيته بغية التعرف على اتجاهه الفلسفي وأهم أعماله.

التعريف بشخصية جورج باركلي: جورج باركلي (George Berkeley) فيلسوف تجريبي إنجليزي ذو نزعة مثالية، ولد في 12 مارس سنة 1685 في قصر

* باحث بقسم الفلسفة، جامعة وهران 2.

ديزرت (Dysert) بمنطقة كيلكيني (Kilkenny) في إيرلندا، حيث تلقى تعليمًا ممتازًا بكلية كيلكيني فتعلم فيها الكلاسيكيات والرياضيات ثم دخل كلية الثالوث (Trinity collège)، في دبلن¹ وحصل فيها على درجة الماجستير 1707، واشتهر بذكائه المفرط وأفكاره الغريبة، وقد اهتم بالفلسفة اهتماما كبيرا، وبدأ يضع المبادئ الأولى لفلسفته، وفي ظل نقاشه لنظريات كل من ديكارت، مالبرانش ولوك، استطاع أن يقدم نظرية قي اللامادية²، وفي سنة 1709 أصبح قسيسًا في الكنيسة الإنجليزية، وفي سنة 1713 ذهب إلى لندن حيث التقى بالعديد من الأدباء والمفكرين، مثل سويفت (Swift)، وأديسون (Addison)، وكلارك (Clarke)، وبعدها سافر إلى إيطاليا بوصفه سكرتيرا للسفير البريطاني بيتر بورو (Peterborough). كما زار فرنسا والتقى بالفيلسوف الديكارتي مالبرانش (Malenbranche)، وقد قام بزيارة إلى أمريكا ليجمع الأموال لإنشاء كلية في جزر برمودا تسعى إلى إصلاح المجتمع على غرار ما فعله أفلاطون في إنشاء الأكاديمية، ولكن لم يستطع أن يحقق رغبته بسبب الظروف المالية فعاد إلى إنجلترا في سنة 1720 فأخذ يتجه اتجاها جديدا، هو الاهتمام بأحوال إنجلترا التي كانت تعيش وضعية مزرية آنذاك بسبب شيوع الفساد، ولعلّ السبب في ذلك يعود إلى تلك النزعة المادية التي كانت متفشية في عصره، ذلك العصر الذي تفشت فيه الإباحة وتمرد الناس على الدين ومبادئه، ومن هنا، كانت ثورته على المادية، وبالتالي جمع باركلي بين التجريبية والروحية. وفي سنة 1734 عيّن أسقفا لكلوين (Cloyne) حتى توفي سنة 1753.

¹ بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج1، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص287.

² kunzmann Peter, Burkard Franz-Peter et Wiedmann Franz . Atlas de la philosophie ;Librairie Générale française pour le texte Français, La bibliographie , l'index et les compléments,1993, p123.

كتب باركلي مؤلفاته التي يرجع إليها الجانب الأكبر من شهرته عندما كان شاباً في مقتبل العمر، وكان حينئذ في الثامنة والعشرين من عمره¹. ومن مؤلفاته: مقالتان مختصرتان في الرياضيات سنة 1707، ثم بعد ذلك نشر كتابه "محاولة نحو نظرية جديدة في الإبصار" *An Essay towards a New Theory of vision* سنة 1709.

وفيه يبرز اللوحات الأولى لمذهبه، وفي سنة 1710 عرض مذهبه في صورة متكاملة في كتابه: *A treatise concerning the principles of human knowledge*، ومن خلال اهتماماته الأخلاقية - كما رأينا سابقاً - نشر كتابه "الخضوع المسيحي" (*Passive obedience*) سنة 1712. كما نشر كتاب "ثلاث محاولات بين هيلاس وفيلونوس" (*Three dialogues between Hylas and Philonous*) سنة 1713. ورسالة في الحركة (*De motu*) نشرها سنة 1721. بالإضافة إلى كتاب "السيفرون أو الفيلسوف الصغير" (*Alciphron or the minute philosopher*) الذي نشره سنة 1732.

النزعة الاسمية:

لقد شكلت مشكلة الأفكار المجردة محور جدل بين العديد من الفلاسفة والمفكرين منذ القدم، فقد حاول سقراط أن يصل إلى تصورات أو ماهيات عقلية للفضيلة والرديلة ليحدّد المعاني الثابتة للأشياء، أي التصور الكلي والعام للأفعال الأخلاقية، وهذا ما أكدّه أرسطو في قوله: «كان سقراط يبحث عن الفضائل الخلقية، وبمناسبتها يسعى إلى تحديد الكليات ... كان يبحث في ماهية الأشياء،

¹ كامل فؤاد، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د(ط،ت)، ص78.

ويحاول الوصول إلى أقيسة منطقية، ومبدأ الأقيسة المنطقية يدل على ماهية الأشياء»¹.

وعليه فالمعرفة الحقيقية لدى سقراط هي معرفة الكليات. ثم جاء أفلاطون فكانت فلسفته كلّها تهدف إلى البحث عن الماهيات الثابتة، فقال بعالم المثل، وهذا ما أكدّه في قوله: «الحقيقة هي دائما في الثبات، وإذا انعدم الثبات انعدمت الحقيقة»². أما أرسطو اهتم بالماهية المحايثة للأشياء أي تلازم الصورة بالمادة أو بالهيوولي، فإذا كان من الممكن أن ينفصلا ذهنيا، فلا يمكن أن ينفصلا واقعا. لكن بعد أرسطو أدت مشكلة التصورات أو الكليات إلى انقسام المدارس إلى فريقين: فهناك من يثبت الوجود الواقعي للأفكار المجردة؛ في حين أن البعض الآخر يعتبرها مجرد تجريدات ذهنية محضة، وبالتالي فهي أسماء. لكن الملاحظ أنه بانتهاء العصور القديمة كانت الأرضية مهياة لطرح مشكلة التصورات من جديد في العصور الوسطى، لأنه في القرون الثلاثة الأولى من العصور الوسطى، أي من القرن التاسع إلى القرن الحادي عشر قد أخذت مشكلة الكليات عناية كبيرة "وكان أول من عنى بهذه المشكلة في تلك الفترة هو فرديجيز دوتور (*Frédégise de Tours*)، الذي اتخذ موقفاً أفلاطونياً خالصاً، فجعل الوجود الحقيقي هو وجود الماهيات أو الكليات"³.

وبهذا يمكن القول، إن الموقف في القرن التاسع حتى العاشر كان يميل إلى موقف الواقعيين ضد الاسميّين.

¹ برهيه إميل، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1987.

² بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج1، ص159.

³ بدوي عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، ط3، 1979، ص62.

أما في القرن الحادي عشر فكان العكس، فقد أخذت مشكلة الكليات وجهة جديدة والمتمثلة في وجهة الاسمين ضد الواقعيين، فقد هاجم روسلان (Roslen) (1120-1050) النزعة الواقعية التي تثبت بأن للتصورات أو الكليات وجود واقعي و ليست مجرد أسماء، في حين أن روسلان أكد بأن لا وجود واقعي إلا للجزء ولا أساس للكليات لهذا قال: «أن الماهيات، أو الكليات ليست غير أسماء، أو على حد تعبيره تسميات صوتية *Flatus vocis*. "فالإنسانية" ليس لها وجود حقيقي بل الوجود الحقيقي هو وجود الأفراد»¹، لكن بالموازاة مع ذلك نجد القديس أنسلم (Anslem) (1109-1033) الذي وقف موقف النقيض، فهو من المدافعين والمؤيدين للنزعة الواقعية للكليات، وبالتالي هاجم النزعة الاسمية التي تحيل الكليات إلى مجرد أسماء.

لكن الجدير بالذكر، أن ويليام أوكام (William D'Occam) (1270-1347) كان له الأثر البالغ على النزعة الواقعية، لأنه نهض بالاسمية من جديد واعتبر "الكلبي ليس إلا "وهما" مجردا، لا يمكن أن يكون موجودا وجودا واقعيا متقوما في الخارج. وذهب إلى أنه إذا كان لا بد من القول بوجود ما للكلبي، فلن يكون إلا وجودا في الذهن فقط"². وقد اعتمد أوكام على "مبدأ الاقتصاد في الفكر وذلك بعدم الإكثار من الأسباب من غير داع، و عن طريق هذا المبدأ خلّص الفلاسفة من الماهيات المجردة و العلل الخيالية التي كانت تنتحل لتفسير الأشياء"³.

أما أيبيلارد (Abailardus) (1142-1079) "وقف من هذه المشكلة موقفا وسطا بين كلا الطرفين المتقابلين، وإن كان في الواقع أقرب إلى الاسمين، فهو يقرر

¹ بدوي عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، ص 63.

² هويدي يحيى، باركلي، دار المعارف، مصر، (دط)، 1960، ص 23.

³ بدوي عبد الرحمن، المرجع نفسه، ص يد.

أن الكليات هي تصورات موجودة في الذهن وليس لها وجود في الواقع الخارجي ومن هنا يسمى مذهبه بالتصورية"¹.

لكن بانتهاء فترة العصور الوسطى، فقدت مشكلة الكليات مصداقيتها، إلا أن جاء باركلي فحمل لواء النزعة الاسمية من جديد في العصور الحديثة. لكن هل أخذت مشكلة المفاهيم المجردة منعطف آخر مع جورج باركلي؟

"اللامادية التي تلخص فلسفة باركلي تركز بلا شك على النظرية الاسمية للمعرفة"². فعلى ضوء هذه الأخيرة اتخذ باركلي الموقف الهجومي من الأفكار المجردة وعلى معرفتنا بالكليات (Universals)، إذ كانت هذه الخطوة بمثابة نقطة البدء في بناء نظريته في المعرفة.

فإذا كان لوك قد قام بنقد الأفكار الفطرية (Innate Ideas) من أجل تهيئة الطريق إلى المعرفة الصحيحة، فإن باركلي قام بنقد الأفكار المجردة (Abstract Ideas) لتنقية الفلسفة من الشوائب التي علق بها. وفي هذا السياق يقول: «فقد رسخ في عقول الفلاسفة أن العقل قادر على التجريد وأن ثمة أفكارا مجردة يستعين بها هذا العقل على التفكير في المسائل الفلسفية العويصة التي تتناولها علوم كالميتافيزيقا والمنطق. هذه الأفكار المجردة ليست إلا مجرد أوهام وقرت في عقول الفلاسفة على أنها حقائق، مع أنها مصدر الظلام الذي يحيط بالحقيقة، ومن واجبنا أن نبعداها عن طريقنا لنرى النور: نور الحقيقة»³.

¹ بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج1، ص91.

² Michel Besnier-Jean, *Histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, édition Grasset & Fasquelle, 1993, Paris, p159.

³ Berkeley George, *A TREATISE CONCERNING The principles of Human knowledge*, Kegan Paul, Trench, Trubner & co., ltd Reprint edition, The open court publishing company, London, 1910, int6 p8.

إذن فقد أخذت مشكلة المفاهيم المجردة منعطف آخر مع باركلي، وهذا ما يتجلى لنا من خلال تلك الحملة العنيفة التي شنّها ضد الفلاسفة نتيجة إيمانهم بقدرة العقل على تكوين الأفكار المجردة، وواقعية هذه الأفكار، "إذ رأى مدى خطورتها في إبعادنا عن الحقيقة"¹.

وبالتالي، فإن هذه الأفكار المجردة هي بمثابة عائق في طريق المعرفة يحول دون إدراك الحقيقة، وهذا ما أكدّه في قوله: «إن الطريق إلى الحقيقة قد أغلق من فرط ما أثقله الفلاسفة بتجريداتهم، ومع ذلك لا بد أن نرفع الغبار من حولنا ونقرّ بأننا لا نرى شيئا»².

يعدّ مبدأ التجريد في نظر باركلي من المبادئ الزائفة، فهو نقيض "لمبدأ الوجود إدراك". "فالمذهب القائل بوجود شيء مستقل عن الذهن، هو نتيجة للإيمان بالأفكار المجردة"³.

وقد كان لمبدأ التجريد انعكاسات سلبية سواء على المستوى العلمي أو الديني.

- **على المستوى العلمي:** أدى بالعلماء إلى البحث عن قوى فعالة مؤثرة في المادة توهموا وجودها انطلاقا من الفرضيات التي يلجئون إليها في تفسير الظواهر الطبيعية، "فحديثهم عن قوة للجاذبية، فهو حديث خرافة. فنحن نلاحظ أن الأجسام الثقيلة عندما تسقط تندفع بسرعة نحو الأرض، ولكننا لا نلاحظ غير

¹ هويدي يحي، باركلي، مرجع سابق، ص 23.

² Ibid, Int 3 p6.

³ برهيه إميل، تاريخ الفلسفة - القرن الثامن عشر، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1983، ص 45

هذا. ولا يعني بعد ذلك أن يكون مصدر هذا الاندفاع نحو الأرض هو الجاذبية أو غيرها ما دمنا لا نرى شيئاً¹.

وعلى هذا الأساس فإن الحديث عن "قوة للجاذبية"، ما هو إلا حديث عن فروض رياضية تساعدنا على تفسير وفهم الظواهر الطبيعية بغية الوصول إلى قوانين، وبالتالي ينبغي استبعاد الصفات الفيزيائية للظواهر، ولا نؤمن بوجودها الواقعي.

- **على المستوى الديني:** أثار مبدأ التجريد جدلاً بين الفلاسفة حتى توهم البعض أن لديهم أفكار مجردة عن الألوهية، كما أخضعوا مبادئ العقيدة للتأويل، لذلك نجد أن باركلي أنكر طرح لوك المتمثل في اعتبار أن الله فكرة مجردة لأن الله هو الروح المطلق أو العقل اللامتناهي. ونتيجة لهذه المعطيات سادت نزعة الشك في العقيدة، "فالاعتقاد بالمعاني المجردة سبب قوي للإلحاد"².

وعلى هذا الأساس، فإن باركلي يرفض التسليم بوجود معاني كلية مجردة، في حين أن الجزء الذي يحمل دلالة اسمية معينة هو الموجود، لذلك يرى باركلي في هذا الإطار بأننا لا نفكر فيما هو كلي، وإنما فيما هو جزئي، فالاسم العام يرمز إلى فكرة جزئية، فليس هناك معنى دقيق ومحدد يلحق بأي اسم عام، بل إن الاسم العام يرمز إلى عدد كبير ولامتناه من الأفكار الجزئية، فمثلاً الفكرة المجردة عن الحيوانات المؤلفة من جسم، وحياة، وإحساس، وحركة تلقائية لا تصدق على حيوان بذاته، بل على عدد لا نهائي من الحيوانات.

فإذا كان باركلي يتفق مع لوك في بعض النقاط من فلسفته، إلا أنه يختلف معه في نظريته لمشكلة الأفكار المجردة، وهذا ما أكدته "يوسف كرم" في قوله: «بأن باركلي

¹ ويدي يحي، باركلي، مرجع نفسه، ص32.

² كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، (دت)، ص167.

يصدر عن لوك، ولكنه يعارضه ويزعم أنه يصحح موقفه في غير ما موضع¹. فالنقد اللاذع الذي وجهه باركلي لنظرية لوك الخاصة بالأفكار الكلية المجردة يعدّ مرحلة متميّزة من مراحل تاريخ مسألة الكليات. "وفي الحق أن قدرتنا على تكوين أفكار مجردة قد بدت للوك القدرة الذهنية الوحيدة التي نملكها، وتفتقر إليها الحيوانات، ومن ثم فقد احتلت القدرة على التجريد مكانة خاصة عنده"². لكن قد نتساءل عن معنى التجريد عند لوك؟ التجريد عند لوك يعني "عزل فكرة عن كل الأفكار الأخرى التي تصاحبها في الوجود الواقعي، وهذا ما يعرف بالتجريد (*Abstracting*)، وهذه هي الأفكار المجردة"³.

أما باركلي، فإنه يؤكد بأنه إذا كان هؤلاء الفلاسفة ينطلقون من فكرة مفادها بأن صفات الأشياء لا توجد مستقلة عن بعضها البعض. -فإنهم رغم ذلك- يسلّمون بأن للعقل قدرة على تجريد صفة عن أخرى وإدراكها منفصلة عن غيرها، وبالتالي تكوين أفكار مجردة، في حين أن باركلي يرفض هذا المعنى للتجريد ويرى بأنه يستحيل أن تكون الصفات منفصلة عن بعضها البعض. وهذا ما أكدّه في قوله: «إذا كان الآخرون يملكون هذه الملكة العجيبة في تجريد أفكارهم لمسألة هم أدرى الناس بها. أما أنا فأستطيع أن أجزم بأنني لا أملكها، أنا أعترف أن لي ملكة تخيل أفكار الجزئيات التي أدركتها وتركيبها وتقسيمها على أنحاء مختلفة. إنني أستطيع

¹ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع نفسه، ص162.

² شاخت ريتشارد، رواد الفلسفة الحديثة، تر: محمود أحمد حمدي، مكتبة الأسرة، مصر، د (ط)، 1997، ص17.

³ *Locke John, An Essay concering Human , understanding, George routledge and sons limited- N.Y.E.P, duton, co book2, London, pp108-109.*

تخيل رجل برأسين، أو الأجزاء العليا من رجل متصل بجسم حصان. كما يمكنني اعتبار اليد، العين، الأنف كل على حدة مجردا عن باقي الجسم. ولكن مهما كانت اليد التي أتخيلها أو العين فيجب أن تكون ذات شكل و لون معينين. وكذلك الأمر بالنسبة لفكرة الإنسان التي أشكلها، ينبغي أن تكون فكرة عن إنسان أبيض أو أسود، مقوم أو معوج، طويل أو قصير أو متوسط القامة»¹. ويقول أيضا: «بصراحة أعتزف بأنني أستطيع التجريد بمعنى واحد، أي عندما أنظر إلى أجزاء أو صفات خاصة منفصلة عن الأخرى رغم أنها متحدة في شيء ما، ومع ذلك يمكن أن توجد في الحقيقة بدونها. ولكنني أنفي أنني أستطيع تجريد صفة من أخرى، أو أن أتصور انفصال الصفات في الواقع، إذن الانفصال مستحيل»².

النتيجة التي نصل إليها أن باركلي جعل من قدرة العقل على التجريد مجرد قدرة على التخيل، وحصر التجريد في نطاق محدد، فهو لا ينكر بأن لدينا مصطلحات مجردة مثل الحركة، المثلث، الإنسان، أما الشيء الذي ينكره هو إمكانية أن توصف أفكارنا بأية صفة أخرى غير كونها جزئية في مضمونها.

إذن كل ما يتصوره العقل الإنساني لا بد أن يكون شيئا جزئيا. فالفكرة المجردة عن الإنسان التي تشمل لونا تستلزم بأن لكل إنسان لون معين، ولكن هذا اللون لا يمكن أن يكون أبيض أو أسود... الخ، لأنه ليس ثمة لون واحد مشترك بين جميع أفراد النوع، وكذلك هذه الفكرة المركبة عن الإنسان تشمل القامة التي ليست بالطويلة أو القصيرة... الخ. وهكذا بالنسبة لبقية الصفات. ونفس الفكرة تصدق عند رؤيتنا لجسم ما ممتدا ذو لون ما، وحركة ما. فحسب بعض الفلاسفة أن العقل

¹ Berkeley George, *Les principes de la connaissance humaine*, Trad., CH, Renouvier, L'édition de la librairie Armand colin, paris, 1926, int10 pp19-20.

² Berkeley George, *Les principes*, op.cit. p20.

يكون فكرة مركبة عن هذا الجسم، ويحلل هذه الفكرة المركبة إلى أجزائها، وينظر إلى هذه العناصر كل على حدة، فيكون أفكار مجردة عن الامتداد واللون والحركة، لكن هذه الصفات -حسب باركلي لا يمكن أن توجد منفصلة عن بعضها البعض، فمن غير الممكن للون أو الحركة أن يوجد منفصلين عن الامتداد. فلا يمكن تصوّر شكل شيء ما بدون تلك الصفة.

وفي هذا الإطار، نجد أن باركلي ينكر الأفكار المجردة بنوعيتها سواء تلك الأفكار المجردة المتعلقة بالصفات، أو الأفكار المجردة المتعلقة بالأشياء.

لكن الجدير بالملاحظة أن باركلي لا ينكر التجريد في نطاق الوجود الذهني باعتباره عملية عقلية، بدليل أن باركلي «يبيد استعدادا للاتفاق هو ولوك على القول بعجز الحيوانات على التجريد»¹ - كما ذكرنا سابقا - ومن ثم فهو يوافق لوك في أن التجريد خاصية إنسانية يختص بها الإنسان دون غيره من أنواع الحيوان، لكن ما ينكره هو الاعتقاد بالوجود الواقعي للأفكار المجردة. «فإذا سمحنا بالتجريد في نطاق الأفكار، فإننا لا نسمح به في مجال الموجودات الواقعية في العالم الخارجي»². لكن قد نتساءل: ما مصدر هذه الأفكار المجردة؟

بكل بساطة فإن مصدر هذه الأفكار المجردة يعود -حسب باركلي- إلى استعمال الإنسان للغة، بدليل أن الاستعمال اليومي للألفاظ يساعد المرء على تكوين الأفكار المجردة، وفي هذا الصدد يقول باركلي: «أن استعمال الألفاظ يتضمن الحصول على الأفكار العامة المجردة»³.

¹ شاخت ريتشارد، رواد الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص178

² إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية، ط1، 2001، ص305.

³ Berkeley George, *The principles, op.cit., int11 p13.*

إذن هذا يعني أنه لولا وجود الألفاظ لما وجد تفكير في مسألة التجريد، أو بمعنى آخر، لولا وجود اللغة لما وجدت أية فكرة عن التجريد، فاللغة هي مصدر عدد كبير من الأخطاء في المعرفة، لذلك فإن تحليل اللغة تحليلاً سليماً يساعدنا على تجاوز هذه الصعوبات.

وفي هذا السياق نجد نقطة التقاء بين باركلي والفلسفة التحليلية التي حاولت إيجاد الحلول للمشكلات الفلسفية عن طريق تحليل مفردات اللغة ومفاهيمها بمجرد تحليل العبارات التي صيغت بها. لهذا يعدّ باركلي مبشراً بحركة التحليل اللغوي لأنه سلط الضوء على المشكلات الفلسفية التقليدية المتعلقة باللغة.

هناك فكرة شائعة عند عامة الناس مفادها: «أن كل لفظ يشير بالضرورة إلى وجود شيء في الواقع، يكون هذا الشيء مادياً». وما دامت اللغة تشتمل على الألفاظ والمعاني الكلية، فهذا يستلزم أن هذه الأخيرة تقابل أشياء واقعية، أي أن اللفظ الكلي يشير إلى شيء واقعي.

لكن في نظر باركلي أن هذا الاستنتاج غير صحيح «لأننا لو بحثنا في هذه الألفاظ المجردة لوجدنا أنها إما أن تدل على صفات للأشياء وإما تدل على أشياء تكون موضوعاً للصفات، وفي كلتا الحالتين لا يمكن أن تنتهي إلى أي وجود مجرد. وذلك لأننا إذا كنا بصدد صفات الأشياء فإن هذه الصفات لا يمكن أن توجد مجردة عن الأشياء التي تتحقق فيها ولا عن سائر الصفات الأخرى التي توجد مقترنة معها»¹.

إذا كنا بصدد الألفاظ أو المعاني المجردة المتعلقة بصفات الأشياء، فإن هذه الصفات لا يمكن أن توجد منفصلة عن الأشياء التي تتحقق فيها، ولا عن بقية الصفات الأخرى التي تكون ملازمة لها. فمثلاً: حين نلاحظ حركات مختلفة سريعة،

¹ ويدي يحيى، باركلي، دار المعارف، مصر، د(ط)، 1960، ص24.

بطيئة، أفقية، وشاقولية، ندرك ما هو مشترك بينها لنكون فكرة مجردة عن الحركة لا هي بالسرعة، ولا بالبطيئة ولا بالأفقية... الخ، إنما هي حركة فحسب. وعند رؤيتنا للون، فإن العقل يعزل من الألوان الخاصة التي تدركها الحواس، كل ما يميزها عن بعضها ويحتفظ فقط بالشيء المشترك بين الألوان ليكون فكرة مجردة عن اللون ليست بالأحمر، ولا الأزرق، ولا الأصفر، ولا الأبيض، ولا أي لون آخر.

مثلما اعتقد الفلاسفة أن للعقل قدرة على تكوين أفكار مجردة عن الصفات، فإنه يستطيع بالطريقة ذاتها أن يكون أفكار مجردة عن الأشياء، إلا أن هذه العملية أكثر تعقيدا من تجريد الصفات، فالفكرة المجردة عن الإنسان يحصل عليها العقل بمراحل معينة والمتمثلة فيما يلي:

- مرحلة الإدراك الحسي للأفراد؛
 - إدراك الصفات الخاصة بكل فرد؛
 - إسقاط الصفات الخاصة بكل فرد، والاحتفاظ بما هو مشترك بينهم.
- وعلى هذا النحو، يحصل العقل على فكرة مجردة عن الإنسان أو الإنسانية. فمثلا: بعد أن يدرك العقل أفرادا مثل أحمد، عمر، وزيد، بأن كل واحد منهم يتمتع بصفاته المعقدة الخاصة به، فإنه يسقط كل الصفات الخاصة بكل فرد ويحتفظ بما هو مشترك بينهم، وبذلك يكون فكرة مجردة عن الإنسان أو الإنسانية.
- لكن المشكلة -حسب باركلي- أن هذه الفكرة المجردة تشير إلى كل إنسان، وفي الوقت نفسه لا تمثل أي إنسان بذاته. فهذا الإنسان المجرد الذي من المفروض أن يوجد وجودًا واقعيًا، لابد أن يتصف بصفة معينة، أي يجب أن يكون أبيضًا أو أسودًا، طويلًا أو قصيرًا... الخ. إذن «إن الفكرة المجردة، المفهومة على هذا النحو،

هي اختراع اخترعه الفلاسفة وما هو بممكن، فالفكرة المجردة تستبعد في آن معا الضدين اللذين من اللازم أن يكون أحدهما عائدا إلى الموضوع»¹.

وعليه "فالفكرة العامة المجردة بالمعنى الذي فهمها هؤلاء الفلاسفة ومنهم جون لوك تنطوي -فيما يعتقد باركلي- على تناقض، لأن كل فكرة عامة مجردة تشير إلى كل فرد في مجموعة ولا تشير إليه في وقت واحد. فالفكرة المجردة عن المثلث تشير إلى كل المثلثات سواء أكانت متساوية الأضلاع أو متساوية الساقين أو مختلفة الأضلاع و لا تشير إليها في وقت واحد"². فالمثلث كل هذه، ومختلفا عنها في آن واحد، ففكرة المثلث غير كاملة لا يمكن أن توجد.

إن الفكرة المجردة فكرة متناقضة، لأن العقل لا يستطيع أن يؤلف فكرة مجردة متناقضة عن المثلث، فهذه الفكرة المدججة التي أشار إليها لوك عن المثلث تحمل في طياتها تناقض، لأنها تحتوي على جزئيات متناقضة، وهذا ما يتجلى لنا من خلال فكرة المثلث التي أشار إليها لوك، فهذا المثلث يكون في نفس الوقت مثلث متساوي الأضلاع، وقائم الزاوية، ومختلف الأضلاع... الخ. في حين أن المثلث الذي هو في ذهني -حسب باركلي- إنما هو مثلث جزئي من هذا أو ذاك النوع. فمثلا: فكرة مثلث متساوي الأضلاع، تمثل نوعاً من أنواع المثلثات فقط، وليست كلها. فإذا سلمنا بأن هناك تعريف لكل اسم عام، إلا أنه يستحيل أن تكون هناك فكرة واحدة هي التي تحدّد معنى أي اسم. فمثلا لا توجد فكرة واحدة ثابتة هي التي تحدد لنا معنى لكلمة مثلث.

¹ برهيه إمبل، تاريخ الفلسفة - القرن الثامن عشر، مرجع سابق، ص 44.

² متى كريم، الفلسفة الحديثة - عرض نقدي - دار الكتب الوطنية، بنغازي، ليبيا، ط2، د(ت)، ص 186.

وبالتالي كشف لنا باركلي عن ذلك اللغز الفلسفي المتعلق بالكيليات، وهو ما يسمى بمغالطة "اسم واحد لمسمى واحد"¹. فإذا كان البعض يعتقد أن الأسماء الكلية تدل على فكرة واحدة، فإن هذا يصدق على أسماء العلم فقط. فمثلا: كلمة "جورج باركلي" تدل على كائن معين، لكن هل الأسماء الكلية تدل بطريقة "اسم واحد لمسمى واحد"؟

بالتأكيد نجيب بالنفي، لأن كلمة أسقف تدل على عدد لا نهائي من الأساقفة. وعلى هذا الأساس فإنه لا يوجد معنى دقيق ومحدد يفهم من اسم كلي، بل نجد أن الأسماء الكلية تدل على عدد كبير من الأفكار الجزئية دون تعيين. وبهذا المعنى نجد أن الكلمة العامة السالفة الذكر لا تدل على فكرة ثابتة معينة، وإنما تدل على أي واحد ضمن مجموعة من الأفراد. وهنا تظهر أول اللمحات المنهجية في هجوم باركلي على مبدأ التجريد، حيث يرى أن كل فكرة في العقل هي فكرة جزئية محسوسة، وأن العقل ليس لديه القدرة على تشكيل أية أفكار مجردة أو معاني عن الأشياء، والفكرة الجزئية عند باركلي تعتبر كلية أو عامة من حيث أنها تمثل أفكارا جزئية متعددة يجمع بينهما نوع من التشابه، وهي بهذا المعنى تعتبر فكرة عامة أو كلية².

إذا كان لوك يرى بأن الكلمات تصبح عامة حين تستعمل كرموز للأفكار العامة، فإن باركلي يرى «بأن الكلمة تصبح عامة حين تستعمل كرمز، ليس لفكرة عامة مجردة، ولكن لعدة أفكار جزئية»³.

¹ برلين إيسايا، عصر التنوير - فلاسفة القرن الثامن عشر، تر: فؤاد شعبان، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق د(ط)، 1980، ص 167.

² حسن خليفة فريال، فكرة الألوهية في فلسفة باركلي، مكتبة الجندي، مصر، ط 1، 1997، ص 5-6.

³ Berkeley George, *Les principes, op.cit., Int11, p22.*

إذن الكلمات ليست رموزاً للأفكار المجردة، بل رموزاً للأفكار الجزئية "فإذا قلت هذه العبارة: «سرعة الجسم في حركته تتناسب مع القوة الدافعة له»، فإن لفظة "الحركة" في هذه العبارة يقصد بها الحركة بوجه عام، وهي بذلك عبارة عن رمز يرمز إلى جميع الحركات. وهذا الاستخدام للحركة المجردة الكلية استخدام مشروع ومفيد، لأنه يساعد على تقدم التفكير. ولكني إذا أردت أن أنتقل إلى ميدان الواقع، فإنني لن أجد حركة إلا متحققة في جسم متحرك، وبالتالي لن أعثر في الواقع على حركة مجردة"¹.

وفي هذا الصدد، نجد أن باركلي يعترف بقيمة الأفكار الكلية، ويسلم بالمقولة الأرسطية القائلة: «لا علم إلا بالكمالات». وأن التجريد يساعد على تقدم التفكير، لأن هذا الأخير لا يستطيع أن يتقدم في ظل الجزئيات المحسوسة، لهذا عندما نسلط الضوء على مسألة نقد باركلي للأفكار المجردة، نجد أن هذا النقد كان موجهاً تحديداً حول الأساس النفسي لا المنطقي، أي عندما نفكر، فإننا لا نفكر إلا فيما هو جزئي من هذا أو ذاك النوع. أما من حيث الأساس المنطقي فإن باركلي لم ينكر تلك القيمة المنطقية لهذه الأفكار الكلية. فاللفظ المجرد عند باركلي له مفهوم خاص فهو عبارة عن لفظ كلي يستخدم كرمز يمثل أفكار جزئية متعددة.

إذن إذا كان باركلي ينكر وجود الأفكار العامة المجردة، فإنه في الوقت ذاته لا ينفي وجود الأفكار العامة، لأن هذه الأخيرة -حسب رأيه- تدل على أشياء جزئية. وهذا ما يتجلى في قوله: «عندما نلاحظ كيف تصبح الأفكار عامة نستطيع أن نحكم حكماً أفضل كيف تصبح الكلمات عامة. وهنا نلاحظ بأي لا أنكر إطلاقاً وجود أفكار عامة بل إني أنكر فقط وجود أية أفكار عامة مجردة».

¹ هويدي يحي، باركلي، مرجع سابق، ص 25 - 26.

لكن رغم أن باركلي ينكر الأفكار العامة المجردة، إلا أنه يسلّم بقدرة الذهن على تكوين الرموز أي بقدرته على جعل من أفكار كلية معينة تشير إلى أفكار جزئية تندرج تحتها. ولذلك فالاسم العام هو رمز لفكرة جزئية وليس لفكرة مجردة ويقول باركلي في هذا الصدد: «إن الكلية... ليست قائمة في الطبيعة، ولا في الفكرة المطلقة الوضعية (أي الواقعية) لشيء ما، بل في العلاقة أو الرابطة القائمة بين الكلي وبين أجزائه التي يرمز إليها ويمثلها»¹.

إذن المعنى الكلي قائم في الرابطة التي تربط بين الأشياء الجزئية المتشابهة ولا وجود له في الخارج أو الطبيعة².

وفي هذا الإطار، يفرق باركلي بين المعنى المجرد والمعنى الكلي، ويعتبر الكليات أساس العلم، لأن كل فكرة جزئية عنده هي ذاتها تعتبر كلية أو عامة من حيث أنها تمثل سائر الأفكار الجزئية من نفس النوع. «ولولا تشبع باركلي بالاسمية لرأى غريبا أن يكون المعنى الجزئي كليا من حيث دلالاته»³. فالفكرة الجزئية تصبح عامة حين تستعمل كممثل لجميع الأفكار الجزئية التي هي من النوع ذاته.

وهذا ما أكدّه باركلي في قوله: «إذا نحن حددنا معاني كلماتنا، وتحدثنا عما نستطيع أن نتصوره، فإنه ينبغي أن نسلّم -فيما أعتقد- أننا سوف نعترف بأن الفكرة، أية فكرة هي بحد ذاتها جزئية ولكنها تصبح عامة بجعلها تمثل أو تدل على كل الأفكار الجزئية التي هي من نوع واحد»⁴.

ولنوضح ذلك بمثال: لنفرض بأن عالما هندسيا ليوضح طريقة قطع خط إلى قسمين متساويين، فإنه يرسم إذا أردنا خطأ أسودا طوله بوصة واحدة، لكن هذا

¹ Berkeley: *The C.p.B. Luce's ed. Notebook B, entry N 528-529-530*

² هويدي يحي، المرجع السابق، ص 26.

³ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 166.

⁴ Berkeley George, *Les principes, op.cit. , Int 12 p22.*

الخط الذي يعتبر جزئيا بحد ذاته هو مع ذلك عام من حيث دلالاته، إذ أن هذا الخط حين يستعمل لهذا الغرض يمثل جميع الخطوط الجزئية مهما كانت، بحيث أن ما يتبين من خلاله، يتبين من خلال كل الخطوط أو بصيغة أخرى عن الخط بصورة عامة. ومثلما هذا الخط الخاص يصبح عاما نتيجة استعماله كرمز يصبح الاسم "خط" الذي هو خاص بحد ذاته عاما لأنه استعمل كرمز¹.

إذن يصل باركلي إلى النتيجة التالية: «أن الفكرة الجزئية تصبح عامة لا بمحتواها بل باستعمالها».

لكن قد نطرح التساؤل التالي: ما هي أهم الأفكار المجردة التي قام باركلي بنقدها؟

فكرة الزمان والمكان:

"إن مذهب باركلي، بمبدئه البالغ البساطة والبالغ الوضوح في الظاهر، لا يطمح إلى أقل من تغيير التوازن الكامل للعلم في عصره"²، بدليل نقده لفكرتي الزمان والمكان، لأن نيوتن يقرّ بالمكان المطلق والزمان المطلق والحركة المطلقة، في حين أن باركلي يرى خلاف ذلك، إذ يؤكد على نسبية الزمان والمكان وينظر إليهما على أنهما ليسا مجردين، وبالتالي كان موقفه معارضا لموقف نيوتن.

وعلى هذا الأساس، فلا وجود لزمان ومكان مطلقين مجردين، "لأن الزمان يوجد دائما مرتبطا بالحالات الشعورية التي تتعاقب فيه، والمكان لا يمكن أن نتصوره إلا إذا تصورنا الأجسام التي تشغله. وعلى الرغم من أن الزمان ذاتي والمكان موضوعي.

¹ Berkeley George, *The principles op.cit.*, Int 12, p14.

² Bréhier Emille, *Histoire de la philosophie, II / XVIIe- XVIIIe Siècles, Quadrige, PUF, 2^{ème} ed, 1983, p308.*

أو - كما سيعبر عن ذلك كانط فيما بعد - على الرغم من أن الزمان يتعلق بالحس الباطني، والمكان بالحس الخارجي، إلا أنهما يشتركان معا في أنهما ليسا مجردين¹. ونلتمس تأثر كانط بـ باركلي في مسألة الزمان والمكان و تفرقة الشهيرة بين عالم الأشياء في ذاتها وعالم الظواهر. إذ يرى كانط "أن الحيز و الزمن وهما شكلان قبليان للحدس، يتميزان عن المظاهر التجريبية أو المضامين البعدية"². في حين يرى باركلي أن المكان والزمان ليسا حدودا محضة أو شكلان قبليان، بل المكان هو ترتيب الأفكار والزمان هو تعاقبها فوجودهما يبقى أمر ذاتي مرتبط بالعقل.

فيما يخص مسألة الزمان نجد أن باركلي ينفي طرح نيوتن المتمثل في مطلقية الزمان وموضوعيته، لأنه ليس شيئا سوى تعاقب الأفكار في عقولنا، وفي هذا الصدد يقول: «كلما أحاول أن أكون فكرة بسيطة عن الزمان، مجردة عن تعاقب الأفكار في ذهني.. أفقد نفسي فلا أجدها، وأصطدم بصعوبات يتعذر حلها»³. أما إذا انتقلنا إلى مسألة المكان، فرغم النجاح الكبير لميكانيكا نيوتن ورؤية العالم من خلالها، فإن الموضوع الشائك للمكان المطلق لم يختف، بدليل أن باركلي قد أدلى بدلوه في هذه المسألة. وفي سياق حديث باركلي عن المكان تناول ظاهرة الحركة، والفلاسفة الطبيعيين لم يفهموا من الحركة إلا تلك الحركة المجردة المطلقة، في حين أن باركلي رفض هذا الطرح القائل بوجود شيء مطلق، وبالتالي أقرّ بالحركة النسبية. لأن كلمة المطلقية تؤدي إلى الإلحاد لهذا يقول باركلي: «إن أية حركة لا يمكن أن تفهم إلا بعد تعيين الجهة وتحديدها. وهذا لا يمكن تصوره إلا إذا أدخلنا

¹ هويدي يحي، باركلي، مرجع سابق، ص 27

² دولوز جيل، فلسفة كانط النقدية، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1997، ص 22.

³ Berkeley George, *The principles, op.cit.*, Int 98 p87.

في اعتبارنا وجود أجسامنا ووجود أجسام الأشياء الأخرى فضلا عن وجود الجسم المتحرك نفسه وذلك لأن تحت وفوق، ويمين ويسار، وجميع الأمكنة والمناطق قوامها نسبي و تستلزم بالضرورة تعيين جسم آخر خلافا للجسم المتحرك نفسه»¹.

من خلال هذا الطرح يمكن ردّ نسبية الحركة عند باركلي إلى ثلاثة أسباب وهي:

1. وجود الجسم المتحرك و هذا شيء بديهي لأنه لا يمكن تصور الحركة منفصلة عن الجسم المتحرك.

2. وجود الشخص المدرك للحركة أو للجسم المتحرك، فوجود الشخص المدرك شيء ضروري في نظرتة إلى الحركة من حيث سرعتها أو بطئها.

3. وجود أجسام متحركة مع الجسم المتحرك، وفي هذه الحالة يجب أن نأخذ بعين الاعتبار الأجسام الأخرى المحيطة بالجسم المتحرك.

إذن الخطأ الفادح الذي وقع فيه الفلاسفة الطبيعيون، هو تأكيدهم على الحركة المطلقة وادعائهم الخارق بأن الجسم به قوة تدفعه إلى الحركة، فهذا القول لا أساس له من الصحة، وبالتالي فإن نسبية الحركة ظاهرة غير قابلة للشك. وهذا ما أكد عليه باركلي في قوله: «يجب أن أعترف أنه يبدو لي بأنه لا يمكن أن توجد حركة، إلا إذا كانت نسبية»².

ضف إلى ذلك، أن القول بالحركة المجردة أو الحركة المنفصلة عن الجسم المتحرك لا يمكن تصورها -حسب باركلي- ذلك أن الحركة لا يمكن أن تكون منعزلة عن الجسم المتحرك، لكن مع ذلك فإن البعض يحاول فهم الحركة وكأنها فكرة مجردة منفصلة عن أي شيء آخر، فهذا المفهوم للحركة لا معنى له لأنه حسب -قول باركلي- فإن الحركة لا يمكن أن تفهم بدون اتجاه، والاتجاه لا يمكن فهمه بدون

¹ هويدي يحي، باركلي، مرجع سابق، ص30.

² Berkeley George, *Les principes, op.cit, Int112 , p100.*

تعيين جسم آخر، خلافا للجسم المتحرك نفسه ذلك لأن الاتجاه إلى اليمين واليسار... الخ لا يمكن أن يتحقق بدون علاقة الجسم المتحرك بالأجسام الأخرى. وفي هذا الإطار يقول: «حتى ندرك الحركة يجب أن تكون على الأقل بين جسمين عن طريقهما تكون المسافة أو الحالة المتحركة متغيرة. أما إذا وجد جسم واحد فإنه يستحيل أن يكون متحركاً»¹. ويقول أيضاً: «إن هذا يبدو لي بديهي جداً، بأن الفكرة التي لديّ عن الحركة تتضمن بالضرورة علاقة»². وفي سياق حديثنا عن الحركة، ما هي الفكرة المجردة التي ارتبطت بها؟ وما موقف باركلي منها؟

فكرة العلّة:

لعلّ الفكرة المجردة التي ارتبطت بالحركة هي فكرة العلّة، فقد قام باركلي بنقدها لارتباطها بنزعة التجريد، وقد رأينا سابقاً موقف باركلي النقدي من التجريد والأفكار المجردة. لكن قد نطرح التساؤل التالي: هل هنالك علّة في الطبيعة تتحكم في مجرى الظواهر الطبيعية؟ وفي هذه الحالة هل يمكن التسليم بوجود قوة محايثة للمادة؟

لقد نفى باركلي الطرح القائل بوجود علّة تتحكم في مجرى الظواهر الطبيعية، وبالتالي أكد على عدم وجود تبرير لهذه القوة الفعّالة التي تحدث آثاراً وقد علّل ذلك بالأسباب التالية:

1. يرى باركلي أن العلّة الحقيقية في الطبيعة هي الله تعالى، ولا توجد قوة فعّالة أخرى غيره.
2. ويرى باركلي كذلك أن المادة لا تحتوي في طبيعتها على شيء مستتر، بل أنها لا تشمل إلا على ما ندركه منها، مما يتنافى معه وجود "قوة" أو "علّة" مؤثرة.

¹ Ibid.

² Ibid.

3. وأخيرا يرى باركلي أن فاقد الشيء لا يعطيه، بمعنى أن جميع صفات المادة سلبية عدمية منفعة لا فاعلة، وبالتالي ليست هي علة "الحركة" أي أن "العدم لا ينتج إلا العدم" على حد تعبير سينوزا في موضوع العلّة¹.

إذن من خلال هذه الأسباب السالفة الذكر، يمكن القول بأن باركلي لا يؤمن بالعلل الطبيعية بالمعنى الفيزيائي، بل يؤمن بالعلل الروحية، وهذا يعني أن الله هو العلة الوحيدة، لما يحدث في الكون، فالعالم عالمه وهذا الأخير مرتبط بإرادته، وعليه لا مجال للحديث عن أية قوى أخرى تستطيع أن تغير مجرى الحوادث الطبيعية إلا قدرة الله، فالإرادة الإلهية إرادة فعالة إيجابية في حين أن المادة منفعة سلبية: فهل يمكن اعتبار ما هو سلبى منفعل سببا؟

لا يجوز أن نقول، إن شيئا هو سبب شيء آخر، بل أن الله يعطينا فكرة شيء نطلق عليه السبب ثم يعطينا فكرة شيء آخر نطلق عليه النتيجة، فليست العلاقة بين الأشياء علاقة سببية بل هي علاقة الرمز بالرموز إليه. وبالتالي استبدل باركلي قانون العلّة بقانون الرمز والرموز إليه. مثلا: فكرة الدخان التي يعطيها إلينا الله هي بمثابة علامة لفكرة النار، هذه اللغة التي يخاطبنا بها الله أطلق عليها باركلي اسم اللغة البصرية. "فالتبيعة عند باركلي ليست إلا مجموعة من الرموز و الروابط القائمة بين هذه الرموز وليست هذه الرموز في حقيقة الأمر إلا اللغة التي يتحدث بها الله إلينا"².

إذن النتيجة التي نصل إليها أن الله هو علة أفكارنا. لهذا يؤكد باركلي بأن الله يخاطبنا برموز محسوسة خارجية، فالتبيعة المرئية هي اللغة البصرية المتمثلة في مجموعة

¹ إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية، ط1، 2001، ص309.

² هويدي يحيى، باركلي، مرجع سابق، ص35.

من الرموز والإشارات التي يتحدث بها الله إلينا مثلاً: عندما نتأمل الطبيعة وما تحمله من أشجار وبحار وجبال... الخ، فإن هذه المخلوقات هي رموز أو إشارات لمبدع الطبيعة، فلغة الله مرئية، طبيعية. وعلى هذا الأساس ينكر باركلي تلك القوة الفاعلة للأجسام لأنها ترد في حقيقة الأمر إلى العقل اللامتناهي (الله). وبالتالي لا وجود لعلّة طبيعية، لأن تلك القوى التي ينسبها الفلاسفة الطبيعيون للأجسام هي مجرد فروض رياضية. فالفلسفة الطبيعية (التجريبية) تهتم بالبحث عن تتابع الظواهر وبالتالي الكشف عن نظام هذا الترابط الذي يتم بين ظاهرتين، إحداها سابقة والأخرى لاحقة، وبهذا فإن الخطأ الذي تقع فيه الفلسفة الطبيعية هو أن تجعل من تلك الأسباب الميكانيكية أسباباً فعالة وهذا غير صحيح. لأن القانون العلمي -حسب باركلي- لا يعبر عن تلك العلاقة الضرورية بين ظاهرتين أو أكثر، فالظواهر الطبيعية تترايط وفقاً لإرادة الله. فالطبيعة معلولة، سلبية منفعة فالببحث عن العلاقة الضرورية بين الظواهر لا أساس لها، لأن النظام الكوني الذي تسير عليه الطبيعة مرهون بإرادة الله والقوانين الطبيعية هي من وضعه.

إذن انطلاقاً من هذه المعطيات التي سلّم بها باركلي علينا أن نقول: «أن العلم الطبيعي لا يتعاطى مع التأثيرات فيما بين الأمور المادية، بل هو علم يقوم على المراقبة والوصف للقوانين التي تتوافق والنظام الدائم مع الأفكار التي خلقها الله والتي ربطها بعضها ببعض»¹.

وفي الأخير نستنتج، أنه في ظل حديثنا عن التجريبية الإنجليزية التمسنا نواة المثالية في الفلسفة الإنجليزية التي كانت واضحة المعالم مع فلسفة جورج باركلي، رائد المذهب اللامادي الذي حاول التغلب على تلك الثغرات والنقائص الموجودة في

¹ كرنيمان بيتر، فرانز - بوركارد بيتر، فيدمان فرانز، أطلس - dtv الفلسفة، تر: كتورة جورج، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2001، ص123.

فلسفة لوك ومحاولة إزالته لتلك الشوائب التي علقت بها والتي لا تنسجم مع مبادئ الفلسفة التجريبية التي انطلق منها، لهذا بدأ باركلي نظريته في المعرفة بالم هجوم الصارخ على الأفكار المجردة، لأن هذا المنطق نجم عنه الإقرار بمكان وزمان مجردين، وبوجود حركة مجردة مطلقة وبقوة علّية تتحكم في مجرى الظواهر الطبيعية والأمر لم يتوقف عند هذا الحد فقط، بل امتد إلى الإقرار بوجود جوهر مادي مستقل عن الإدراك، وهذا ما رفضه باركلي لأن هذه الأفكار المجردة هي سبب الشك والارتباك في المعرفة، والإلحاد في الدين.

أولاً: المصادر

- بالأجنبية:

1. Berkeley George, *A TREATISE CONCERNING The principles of Human knowledge*, Kegan Paul, Trench, Trubner & co. ,ltd Reprint edition, The open court publishing company, London, 1910.
2. Berkeley George, *Les principes de la connaissance humaine*, Trad., CH, Renouvier, L'édition de la librairie Armand colin, Paris, 1926.

ثانياً: المراجع

- بالعربية:

1. إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2001.
2. برهيه إميل، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: جورج طرايشي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1987.

3. برهيه إميل، تاريخ الفلسفة - القرن الثامن عشر، تر: جورج طرايشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1983.
4. بدوي عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، ط3، 1979.
5. برلين إيسايا، عصر التنوير - فلاسفة القرن الثامن عشر، تر: فؤاد شعبان، منشورات وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، دمشق، د(ط)، 1980.
6. حسن خليفة فريال، فكرة الألوهية في فلسفة باركلي، مكتبة الجندي، مصر، ط1، 1997.
7. دولوز جيل، فلسفة كانط النقدية، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1997.
8. شاخيت ريتشارد، رواد الفلسفة الحديثة، تر: محمود أحمد حمدي، مكتبة الأسرة، مصر، د(ط)، 1997.
9. كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، د(ت).
10. متى كرم، الفلسفة الحديثة - عرض نقدي - دار الكتب الوطنية، بنغازي، ليبيا، ط2، د(ت).
11. هويدي يحيى، باركلي، دار المعارف، مصر، د(ط)، 1960.

- بالأجنبية:

1. Michel Besnier-Jean, *Histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, édition Grasset & Fasquelle, 1993, Paris.
2. Locke John, *An Essay concering Human , understanding*, George routledge and sons limited- N.Y.E.P, duton, co book2, London.
3. Bréhier Emille, *Histoire de la philosophie, II / XVIIe- XVIIIe Siècles*, Quadriga, PUF, 2^{ème}, ed, 1983.

ثالثاً: الموسوعات والمراجع

- بالعربية:

1. بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج1، المؤسسة العربية للطباعة و النشر، بيروت، ط1، 1984.

2. كامل فؤاد، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د(ط،ت).
3. كرنزمان بيتر، فرانز - بوركارد بيتر، فيدلمان فرانز، أطلس - dtv الفلسفة تر: كتورة جورج، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2001.

- بالأجنبية:

1. kunzmann Peter, Burkard Franz-Peter et Wiedmann Franz. *Atlas de la philosophie ;Librairie Générale française pour le texte Français, La bibliographie , l'index et les compléments*,1993.

البعد الأكسيولوجي في فلسفة برغسون

أ. براشد بخدة*

في الوقت الذي انطلق فيه المجتمع الغربي بانتصاراته
التقنية والعلمية، بعد أن تجاوز أزمته مع الكنيسة،
والحجر الذي كان يمارسه رجال الدين على العقل
الغربي، وجد نفسه أمام أزمة حادة مع النزعات
العقلية العلمية المتطرفة، حيث طغت عليه الآلية،
وأختزل عالم الإنسان الرحب في البعد المادي.

مَا آلَ إِلَيْهِ حَالُ الْإِنْسَانِ، عَبَّرَ عَنْهُ فِيلْسُوفُ الْحَضَارَةِ "أَسْوَالدُ شِبْنُخْلَر" مُنْتَقِداً
المدنية الغربية التي طغت عليها العقلانية الأداتية والنزعة العلمية: "تصبح الصيرورة
صيراً والتاريخ طبيعة والزمان مكان والاتجاه امتداد والعلوم الروحية علوماً طبيعية...
ويتخشب كامل الوجود إذ تحف العصاراة الحياتية... وتصبح الفخامة المادية والوفرة
العددية صاحبتَي الحول والطول وتنحل الضمائر وتصبح العظمة تقاس بالباع والذراع
وتقدر بالقنطار والدينار..."¹.

* باحث من جامعة وهران2.

¹ أسْوَالدُ اشْبِنْغْلَر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة: أحمد الشيباني، ج1، دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان، ص 15.

في هذا الزمن الذي حققت فيه الحضارة الغربية انتصارات علمية باهرة، وجدت نفسها أمام جملة من الأزمات حتمت على العقل الغربي إعادة النظر في رصيده الروحي، وإعادة تحديد موقفه وعلاقته بمنابع هذا المخزون الروحي الذي تم تجاوزه، هذا التراجع الروحي تحدّث عنه خير تعبير "أسوالد شبنخلر" في مؤلفه الموسوم "تدهور الحضارة الغربية"، وتجلت نتائج هذا التدهور في حربين عالميتين، كانتا وبالاً على الإنسانية بما خلفته من دمار، في هذه الأجواء المثقلة بالمادية، وسطوت العقلانية الآداتية، وجد الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون (1859-1941) الذي شكل مشروعه الفلسفي في كل أبعاده ثورة على المادية والعقلانية المتطرفة، ولعلّ من أبرز مؤلفاته التي عبّرت عن هذه الثورة والتي حاولت أن تقدم الحلول لأزمات الغرب الروحية والأخلاقية (منبعا الأخلاق والدين، الطاقة الروحي، الديمومة والمعية، التطور الخالق، الضحك، المادة والذاكرة)، ولتتبع الموقف البرغسوني من قضية القيم في الفكر الغربي، كان علينا أن نتساءل: ما هو المنهج الذي اعتمده برغسون لتجاوز هذه الأزمة؟ وما هي الميكانيزمات التي أسست لموقفه؟ وما هو الحل الذي قدمه؟

ابتداءً وقبل تحليل الموقف الفلسفي لـ برغسون من أزمة القيم تجدر الإشارة إلى أن برغسون وهو يعرض تعاليم فلسفته الروحية، رأى ضرورة الفصل بين مجال العلم ومجال الفلسفة، حيث أكد أن هذه الأخيرة "موضوعها الروح ومنهجها التجربة الباطنية والروحية ومصدرها الحدس الذي أساسه التعاطف الروحي أو الغريزة السامية، على خلاف العلم الذي موضوعه المادة ومنهجها التجربة الخارجية والحسية ومصدره الفهم التصوري"¹، حيث يحدد الحدس بمثابة القوة التي نعرف بها الزمان

¹ الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين المطلقية والنسبية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1980، ص79.

الحقيقي، أو الديمومة التي يجب أن لا نخلط بينها وبين زمن الساعات الفضائي، فهو الذي يوصلنا إلى منطقة الأنا العميق الذي يحاول المجتمع إخفاءه عنا والذي لا يعبر عنه الفعل الحر، وهو فعل لا يقع منا لأننا نعيش خارج نفوسنا غالبا ولأننا نتأثر بما يحيط بنا أكثر مما نؤثر فيه.

ويجب أن نشير هنا، أن برغسون لما ميّز بين الزمان الفيزيائي والزمان الحي المباشر الذي يصفه بالديمومة، كان يعني أن الديمومة بالنسبة إليه هي الزمان الحي كما هو معطى للوعي بشكل مباشر، بوصفه يمثل إبداعا وابتكارا متواصلين لصور لم تكن موجودة من قبل، أما الديمومة الخالصة فهي بمثابة الذات التي تغوص في أعماقها السحيقة لتستشعر كل تجليات حياتها الخاصة¹.

وهنا تكمن أهمية و"راهنية الفلسفة البرغسونية في أفق ما بعد الحداثة بذلك الكشف الذي مكنت له عبر فتحها لحقول ما وراء ثوابت الحداثة، فكانت الديمومة انطولوجيا مجاوزة لاختزالية التصورية العلمية لطبيعة الطبيعة سواء أكانت جامدة أو حية إنسانية، ثم أن الحدس سيمثل تسربا صريحا لتمكن الذات من محاكاة المعرفة خارج أسوار العقل الأداتي لذلك تكون البرغسونية قد سمحت بواسطة آلية المقاربة الثنائية من فتح أفاق المعرفة خارج ما توطأ عليه العقل الأداتي ومنشئة لأنموذج من الإبتيمولوجيا النقدية تعبر عن ضد التحالف القائم بين أقطاب ميتافيزيقا الحداثة العقل الأداتي العلم والتقنية"².

¹ هنري برغسون، بحث المعطيات المباشر للشعور، ترجمة: الحسين الزاوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص 216.

² نورة بوحناش، إشكالية القيم في فلسفة برغسون، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010، ص 11.

ب هذه الروح الفلسفية الهادفة إلى اختراق أقانيم الحادثة الثلاثة، وكان السبيل لذلك الديمومة التي لعبت دورا محوريا ورئيسيا في الفلسفة البرغسونية، باعتبار أن برغسون حدّد لها مُهمتين:

"الأولى نقدية اعتنت ببيان محدودية العقلانية المؤسسة لشرط الحادثة وكذا بيان الطابع السلبي لمنهج العلم الذي يعتمد إلى اختزال الواقع مما حدا به إلى تشويه الموضوعات التي لا قبل له بدراستها"¹، وهنا اهتم برغسون بابرار تحافت الرؤية العلمية التي حاولت تعميم المنهج العلمي، مبررهم في ذلك النجاحات التي حققتها علوم المادة باختلاف أنواعها، ومن جهة أخرى بيان هشاشة المنطلقات والنتائج التي قالت بها الفلسفات العقلانية.

أما المهمة الثانية "فهي بنائية مكنت من تأسيس حقل إبستمولوجي يستعصي على العلم ويمكن لحضور مميز لا يفقهه العقل وبهذا التأسيس تبنت نهج مغاير لعقلانية العلم التي تفترض الإجرائية والموضوعية والشمولية ثم سارت إلى بيان واقع مناهض للواقع الذي يعد عينة للدرس العلمي ذلك أن مثل هذا الواقع المناهض سار إلى توطيد دعائم انطولوجيا تتجه إلى الأخلاقية والروحانية المغايرة لجمود الذات التي يدرسها العلم"².

لذلك يعتبر برغسون أن علاقة المحايثة بين الذات والموضوع في العقل المعرفي الحادث في الديمومة صميم منهج الحدس الذي يتعالى على العقل، متمكنا من إدراك الحقيقة، بضرب من التقويم يستطيع المحافظة على الكيفية للموضوعات، وبهذه الوسيلة تكون البرغسونية قد قدمت بديلا منهجيا يقوم مقام منهج العلم

¹ المرجع نفسه، ص 13.

² المرجع نفسه، ص 13.

الذي يتأسس على عدم التمييز بين طبيعة عيناته المدروسة سواء الكمية منها أو الكيفية، مما أدى إلى نتائج خطيرة على العلوم الأخلاقية بوجه عام¹. هذا ما يؤكد أن الديمومة لا تؤدي مهمتها بل ولا تحقق "الحضور الأنطولوجي إلا إذا كانت تخلق حول المطلق بما أنه هو عين الزمان المتطور وهنا يؤسس معنى المطلق في فلسفة برغسون مرجعية قاعدية لتصوير القيم بوجه عام بما أن برغسون قد رادفه بمفهوم الكمال عندما تصدر مقام المصدر لكل التجارب المشحونة بالقيم... وسيظل المطلق المرادف للكمال الموضوع الأثير للميتافيزيقا المرجحة للأخلاقية والروحانية والتي هي ذات تمكن نقدي يراقب تطرف العلم كما يعين على تجاوزه مأزقه هكذا فالوظيفة التي أدتها الديمومة في فلسفة بوصفها تجربة إنسانية تتأسس على فعل الأنا والإحساس بمركزية الإرادة"².

القيم من الإلزام إلى الانجذاب:

برغسون في مناقشته لفكرة الإلزام الأخلاقي، يتساءل لماذا لا نتساءل عن الإذعان الذي نحياه في المجتمع منذ الطفولة؟ ليجيب "أنا قد درجنا على طاعة الآباء والمعلمين، على أننا أنما نطيعهم، بقدر ما هو ناشئ عن مكانتهم بالنسبة إلينا... وبتعبير آخر، كنا ننظر إلى هؤلاء الآباء والمعلمين على أنهم يعملون نيابة عن غيرهم، وما كنا نفسر هذه النيابة تفسيراً واضحاً...إلا أننا كنا نقدر أن وراءهم شيئاً هائلاً أو أقل غير محدود يجثم على كواهلنا بواسطتهم، وذلك هو المجتمع"³.

¹ المرجع نفسه، ص 14.

² المرجع نفسه، ص 15.

³ هنري برغسون، منبع الأخلاق والدين، ترجمة: سامي الدروبي، عبد الله عبد الدائم، الهيئة المصرية العامة للطباعة والنشر، مصر، ص 13.

وهو هنا، بصدد الإقرار بأن عادات المجتمع وتقاليده تشكل ثقلا يضغط على الفرد، وهو بهذا يحاول نقض الرأي الاجتماعي الذي يجعل الفعل الأخلاقي غريبا عن الإنسان ويفرض عليه من الخارج.

ويواصل في نقد التيارات الفلسفية التي وضعت مسافة فاصلة بين الإنسان والفعل الأخلاقي، منتقدا فكرة الواجب الأخلاقي قائلا: "... حتى يمكن القول بأن الخضوع للواجب يكون في معظم الحالات بأن يرمي الإنسان زمام نفسه، ويستسلم لها غير أن طاعة الواجب تبدو حالة من التوتر، والواجب يبدو للمرء أمرا قاسيا صلبا"¹، السبب في اعتقاده "أن ثمة حالات تقتضي فيها الطاعة مقاومة للذات"²، أي أن الواجب بهذا المعنى هو مقاومة الذات، وبهذا يميز برغسون بين الواجب بوصفه إكراهاً وضغطاً صادراً عن التركيبة الاجتماعية، وبين الأخلاق المفتوحة التي هي فعالية مباشرة للعاطفة المبدعة الخلاقة، وبعيدا عن الواجب الاجتماعي أو الأمر الأخلاقي الكانطي يقول: "أن للعواطف الأخلاقية ينابيع أعمق"³ كامنة في أعماق الإنسان ومستندة إلى فعل حر خلاق يعبر عن أصالته، وعلى الرغم من أن مصدر هذا النموذج من الأخلاق هي الحياة أيضا مثله في ذلك مثل نموذج أخلاق الإلزام، فإنها تختلف عنها في الطبيعة، "ومن هنا تبدو العلاقة بين الانجذاب والأخلاق المفتوحة وهي علاقة الصورة بمضمونه أي الصورة بالهيولي شأنه في ذلك شأن علاقة الضغط بالأخلاق الساكنة، الانجذاب هو المبدأ المحرك والفعال المائل في محتويات الأخلاق المفتوحة بغض النظر عن نوعية هذه المحتويات أي أنه العامل ضمن نطاق ما يسميه برغسون بالأخلاق الحركية والمجتمع المفتوح، إن الماهية

¹ المصدر نفسه، ص 26.

² المصدر نفسه، ص 27.

³ المصدر نفسه، ص 21.

التي تضفي على الأخلاق انفتاحها... هي مبدأ الانجذاب باعتباره الصورة التي تضم هذا المحتوى وتعطيه طابعه الأخلاقي المنفتح وتحوله إلى نداء موجه إلينا أو إلى قيم مجسدة ننجذب إليها"¹.

القيم - المفتوحة - الإنسانية - ونداء القيم :

ميّز برغسون بين نوعين من المجتمعات الإنسانية "المجتمعات الطبيعية المغلقة والمجتمعات الإنسانية المفتوحة على عالم الإنسانية الفسيح، وبهذا التمييز فصل بين نوعين من الأخلاق، فهناك من جهة الأخلاق المغلقة والدين المغلق الذي يتحقق في القبائل البدائية وأولئك الذين يريدون العودة إلى أخلاق هذه القبائل، وهناك من جهة أخرى الأخلاق المفتوحة والدين المفتوح"²، ويؤكد برغسون أن الاختلاف بين الأخلاق الأولى التي وسمها بالانفتاح، والنوع الثاني الذي وصفه بالانغلاق هو "اختلاف بين الحركة والسكون، فالأخلاق الأولى ثابتة لا تتغير... وهي تدعي أن وضعها الراهن هو الوضع النهائي، أما الأخلاق الثانية فهي متحركة ومنطلقة إلى الأمام، فالتحرك يمثل نسيج وجودها وتتوقف الأخلاق المفتوحة على مدى انصهار المبادئ النظرية الأخلاقية في نموذج بشري واحد هو البطل أو القديس وهو رمز الوثبة الحيوية"³، لا تقوم الأخلاق المفتوحة على قوانين ملزمة، بل على الاستمالة والقدرة ويعد البديل الأخلاقي المفتوح الذي جوهره الحرية نقدا للممارسة التطورية والعقلية والاجتماعية والتي تربط ربطا ضروريا بين الإلزام كأمر مطلق وبين الأخلاق، ولكي "نمضي إلى أخلاق تنفتح على الإنسانية كلها...، فلا بد أن نمر بالدين المفتوح وبإله الأنبياء، وإله المسيح، وبالأبطال والقديسين الذين يلبون نداء ما هو إلهي،

¹ صادق جلال العظم، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، ط3، دار العود، بيروت، 1979، ص129.

² فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ط1، دار الجيل، بيروت، 1993، ص136.

³ محمد عبد الحفيظ، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ط1 دار الوفاء، الإسكندرية، 2005، ص57.

ويستمدون قوتهم من السماء، والحياة الجديرة بالتمجيد هي حياة فوق البيولوجية، وفوق النفسية، التي يحياها هؤلاء القديسون والأبطال. ومن خلال الله، وفي الله يدعو الدين الإنسان إلى حب الجنس البشري... تلك هي القسمات المميزة للأخلاق الإنسانية وهي فضائل الدين المفتوح"¹.

إن هذه الأخلاق لا يحملها إلا كل فعل حر، "وهذا الفعل الحر نادر جدا، في نظر برغسون، وكذلك الأبطال والقديسون، والعباقرة، والمتصوفة والفنانون الذين يخترعون في مجتمعاتهم حيث تكون الديانة والأخلاق جملة من القوانين المكروهة، أنواعا جديدة من السلوك، يرفعون بها مستوى معاصريهم الروحي ويحررونهم من سيطرة التقاليد الجامدة، ويعدونهم عن وضعية الحيوانات التي تعيش خاضعة لقوانين الطبيعة، إنهم خدمة أمهم،... وخدمة الإنسانية"²، إن النداء البرغسوني يختلف عن النداء التشاوي حيث أن هذا الأخير كانت مشكلته مع الدين والكنيسة التي اعتقد أنها كرسست في حياة الناس العدمية وأفقدتهم لذة الحياة لذلك كان نداؤه لتحطيم القيم السائدة واستبدالها بلوحة قيم جديدة قائمة على القوة التي يحملها الإنسان الأعلى، بينما كان نداء برغسون الذي رأى أن علاج الغرب من ألامه المادية وأزماته المختلفة -خاصة بعد طغيان الإلحاد والعلمانية- هو في العودة إلى استلهام قيمه الدينية والروحية والتي لا تحملها إلا كل تجربة مشبعة بالقيم الدينية والأخلاقية، تجربة الفنان والقسيس والنبى، "فهم مثل الوثوب الحيوي الذي يحاول التغلب على سكون المادة بدون انقطاع ومثل التطور الذي لا يزال يبدع أنواع جديدة أكمل من التي كانت موجودة قبلها"³.

¹ فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، المرجع السابق، ص 137.

² الربيع ميمون، المرجع نفسه، ص 81.

³ الربيع ميمون، المرجع نفسه، ص 82.

من خلال كتاب منبع الأخلاق والدين بين برغسون الصلة بين الأخلاق والدين "لأن النداءات التي يوجهها الفرد حقيقة مشتركة بينهما فهما يشتركان في المصدر والغاية، وقد نستدل على الربط الوثيق بين غاية الأخلاق وغاية الدين في اشتراكهما في رسول القيم ففي الموقعين ننحذب نحو سيرة حية هي سيرة المسيح، وهي التي تمد الإنسانية بمثال أعلى هو نفسه عقيدة المحبة المسيحية"¹.

بهذا التوجه الفلسفي ببعده الأخلاقي والروحي انتهى هنري برغسون إلى نزعة صوفية مسيحية كاثوليكية، معلنا أن التصوف -المسيحي- كفيل بمداواة جراح الإنسان المعاصر، وأن المسيح طاقة روحية لم ينضب معينها، كما تمكن برغسون من صياغة وتطوير رؤية فلسفية قائمة على صياغة منظومة مفاهيم متجانسة مكنته من تجاوز التصورات العقلية والنزعات المادية المتطرفة التي عملت على إقصاء الأخلاق والدين، وإعلان نهاية مرحلة فكرية سيطرتها فيها النزعات العقلية والمادية، وإيجاد المعنى المناسب للحياة، والتي تستند إلى خلفية أخلاقية ودينية تستمد وجودها واستمرارها وقوتها من المطلق.

قائمة المراجع:

1. أسوالد اشبنغلر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة: أحمد الشيباني، ج1، دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان، دت.
2. الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين المطلقية والنسبية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1980، الجزائر.

¹ نورة بوحناش، المرجع السابق، ص 267.

3. هنري برغسون، بحث المعطيات المباشر للشعور، ترجمة: الحسين الزاوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009.
4. نورة بوحناش، إشكالية القيم في فلسفة برغسون، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2010.
5. هنري برغسون، منبع الأخلاق والدين، ترجمة: سامي الدروبي، عبد الله عبد الدايم، الهيئة المصرية العامة للطباعة والنشر، مصر، دت.
6. صادق جلال العظم، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، ط3، دار العود، 1979، بيروت.
7. محمد عبد الحفيظ، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ط1، دار الوفاء، الإسكندرية، 2005.

الترجمة والإبداع

-تحليل إشكالية الإبداع الترجمي العربي المعاصر-

أ. الزاوش يمينية*

لن نبالغ إذا قلنا أنّ الاهتمام بالفلسفة هو اهتمام بالترجمة، وخصوصاً في الفترة المعاصرة، ولن نبالغ أيضاً، إذا قلنا أن أزمة الإبداع التي يشهدها العالم العربي تمتدّ في جذورها إلى عدم قدرته على صياغة ترجمة إبداعية من جميع النواحي، على الرغم من المحاولات العديدة التي شهدها منذ مدّة بعيدة.

إنّ امتلاك ناصية ترجمة إبداعية أصيلة من شأنها إخراج الأمة من حضيض التخلف إلى مصاف الإبداع والحضارة لا يزال بعيد المنال، وبذلك أمكننا أن نستخلص أنّ الترجمة باعتبارها امتلاك للمعنى، وإنتاج له، مازالت بعيدة عن أمتنا، وإذا كانت الترجمة باعتبارها "نقل من لغة إلى لغة ومن لسان إلى لسان"، تبرز لنا الألسنية ومجالاتها بفروعها كضرورة لا بد من معرفتها لاجتياز النقل الحرفي على الأقل، وإذا كانت الترجمة نقل من لغة أصل إلى لغة مستقبلية (فرع)، فإن المترجم هو الوسيط الذي يعمل على هذا النقل، ولأن الميتافيزيقا الغربية جعلت من المترجم المبلغ الأمين، الأمر الذي يسم الترجمة بالدونية، إذ أن دور الوساطة الذي يقوم به المترجم ينطوي دائماً على منزلة أقل من منزلة المؤلف مهما كان فعله متقناً إلا أن

* أستاذة بجامعة معسكر.

هنا المنظور للترجمة باعتبارها خيانة وتحويل للأصل هو ما أقامته الفلسفة الغربية المعاصرة منذ أفلاطون إلى هيجل. إلا أنّ هذه الميتافيزيقا المنتهية استوجبت قلب الإشكال المتعلق بالترجمة، هذه الخلافة التي بدأت مع "شلاير ماخر" وانتهت وتمحورت بأقطاب الفكر الغربي المعاصر، فتكون الترجمة كتابة ثالثة للنص متجاوزة كونها مجرد نقل فتصب الترجمة تجربة في الفهم فيتم تجاوز الصفاء والخيانة للأصل في الفعل الترجمي إلى اعتبارها حواراً حضارياً مُنتجاً من هذه الآلية الحديثة والمعاصرة لماهية الترجمة ودورها وإشكالياتها كان إشكالنا يتخذ الصفة التالية: ما علاقة الترجمة بالإبداع الحضاري؟ وكيف يكون دور المترجم إبداعياً؟ وهل يمكن تجاوز عوائق الترجمة الإبداعية في العالم العربي؟ هل لنا من رؤية تأصيلية لهذا النوع من الترجمة؟ إن اللولج إلى مشكلة الترجمة لن يكون إلا من خلال ضبط مفهومها، إذ أن الالتباس حولها غالب ما كان مصدره عدم ضبط مفهومها ومعناها أفقي أصل اللفظ "ترجم" في العربية لها مقابل في الآرامية هو *Targum* وفي الآشورية *Ragamv* ونجدّه في الآرامية لعبرية ¹*Targum*.

والترجمة تعني الشرح والتفسير، ترجم الباب أي عنوانه ² أما بالنسبة للأصل الأجنبي للكلمة فإنه لم يكن للفظ *Traduire* (على صيغة الفعل) وجود في اللسان الفرنسي قبل ق16 يعود في أصله إلى فعل لاتيني قديم (*Translatus*) وفي اللسان الفرنسي ترجمان *Interprète* وفي اللسان الإنجليزي *Interpreter* يطلق على من كانت وظيفته "فك" مستغلقات النصوص التي يستدعي فهمها.

¹ عبد الرؤوف محمد عوني، تاريخ الترجمة العربية بين الشرق العربي والغرب الأوربي، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2008، ص15.

² الديداوي محمد، منهاج المترجم بين الكتابة والاصطلاح والهواية والاحتراف، المركز الثقافي العربي، ط1، 2005، ص29.

كانت كلمة "ترجم" بمعنى يتكلم ويرفع دعوى، وقد تحول معناها إلى الإفصاح على شيء أو ترجمة من لغة إلى لغة. وخلال تتبع تطور معنى الترجمة نجد أن الكلمة الفرنسية *Trachemunt* ذات إبحاءات قدحية وهي الكلمة التي استخدمت قبل إدخال "روبيرايثيان" لفعل *Traduire* إلى اللسان الفرنسي (1540) وترجع قدحية المفهوم إلى كونه يعتبر المترجم وسيط لا يبلغ ما يسمع بأمانة تامة¹، وإذا كان اقتران الترجمة بالفلسفة من خلال تملك المعنى كمعنى يستوجب نقله؛ فالمترجم كوسيط هو مبلغ أمين ينقل من لغة أصلية إلى لغة أخرى الأمر الذي يسم الترجمة بالدونية فهي ليست عملية إبداع. المترجم أقل منزلة من المؤلف مهما بذل من جهد وإتقان وتفن² - ظهر بادئ ذي بدئ عند الإغريق مرتبطا بدور الوسيط المترجم أو المسؤول أو المفسر *L'interpréter* مثلاً في هرمس وما أخفقه الميتافيزيقا الغربية من خلال أسطوره هو أن مهمة الترجمة التي يقوم بها هرمس ليس هدفها إقرار التواصل والحوار أو إثبات تعدد الألسن بل الوصول إلى اللغة الحق، الخالصة³ فالميتافيزيقا الغربية أقامت رؤيتها على تعالي الأصل وكل تحويل أو نقل بفعل الترجمة هو خيانة، هكذا تكون الميتافيزيقا فهم الأصل والعمل على عدم تجاوزه والوفاء له تفترض نصاً أصلياً تكون نسخة عنه⁴، فالمفهوم الفلسفي للترجمة كان نتيجة تراكمات وانقلابات الفكر الفلسفي فنجدته ينتقل من الوساطة الهيرومنوطيقية الهرمسية عند الإغريق إلى تعالي الأصل "النص المقدس" في الفكر الوسيط أين تتخذ

¹ المرجع الأسبق، ص15

² عمر كوش، أقلمة المفاهيم، تحولات المفهوم في ارتجاله، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2002، ص112.

³ إشراف: إبراهيم أحمد، تقليم الزاوي حسين، التأويل والترجمة، مقاربات لآليات الفهم والتفسير، كتاب جماعي، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، (ط.س)، ص20.

⁴ المرجع نفسه، ص26.

الترجمة مدلول التفسير وإلى تبلوره في الفكر الحديث مع شلاير ماخر ونيثشه اللذان لعبا دور خلخلة التي انتهت وتمحورت بأقطاب الفكر الغربي المعاصر، فأصبحت الترجمة كتابة ثانية للنص، متجاوزة كونها مجرد نقل "لتكون تجربة في الفهم أين يتم الابتعاد عن الوفاء والخيانة للأصل في الفعل الترجمي إلى اعتبارها حوارا حضاريا منتجا. من هذه الآلية التي امتلكها الغرب كان مشروع لنا أن نتساءل ونبحث عن إمكانية امتلاك المعنى الذي تكون الترجمة شرطه الأساس، ونبحث عن إمكانية الرؤية التأصيلية لهذا الإبداع ونحفر في جذور تاريخنا الطويل عن إمكانية ذلك؟

إن الغرب الذي استطاع أن يبدع ويحقق ترجمة الداعية إنما مهد لها تاريخه الطويل الذي اقترن فيه تطور الفكر الفلسفي بالفكر الترجمي، الذي نجده تعلق بترجمه في بدايات التاريخ، وليس بترجمة إذ كانت الحاجة العملية الدافع وراء عملية الترجمة¹، فالجديد حق حتى العصر الروماني هو إطارا للنشاط الترجمي وتنوع مجالاته وإفساحه المجال لأول مرة لإرهاصات التأمل النظري حول الترجمة، ويمكن القول أن كل المحاولات الرائدة في ميدان الترجمة وحركتها النشطة بالمعنى الأدواني للكلمة عند الشرق القديم كان لها الفضل في تدشين ممارسة يصير لها شأن في المستقبل².

لكن هذه الممارسة لا ترقى إلى مستوى التنضير فـ شيشرون يميّز في عمله "عن الخطيب" و"عن أفضل أنواع الخطباء" وغيرهما من النصوص بين ممارسة الترجمة وطرائق سابقه الذين يترجمون كلمة مقابل كلمة ويرى أن الأهم بكثير هو النجاح في استمالة الهدف وليس إتباع النص المصور دقة الموسوس³، فالأصل الديني للترجمة

¹ Bollard Michel, *De Cicéron à Benjamin, étude de la traduction*, Presses Universitaire de Lille, p30.

² بحراوي حسن، إبراهيم بابل، شعيرة الترجمة حتى التاريخ إلى النظرية، كلية الآداب والفنون، دار أبي رقيق، الرباط، المغرب، ط1، 2010، ص18.

³ روبنسون دوغلاس، الترجمة والإمبراطورية الترجمة ثائر على ديب، دار الفرقد، سوريا، ط2، 2009، ص89.

ورثها الإنبناء على مبادئ أساسية أربعة: اثنان منها يرجعان إلى قصة بابل وهما "الخفاء المعنوي" ومبدأ "التفاهم البعيد"؛ واثنان آخران يرجعان إلى ترجمة الإنجيل وهما "مبدأ الدعوة" ومبدأ الوساطة". وظلت هذه المبادئ الأربعة تلازم الترجمة عملاً ونظراً¹ وفي نفس السياق مرّت الترجمة عند المسلمين بمراحل بدأت الترجمة الرسمية في عهد المنصور؛ فترجم المنطق والكتب والفلك وأتم الرشيد عمل المنصور فأقام مدرسة "دار الحكمة" وجعل على رأسها "حنين بن إسحاق" وفي أيام المأمون ترجمت فروع الفلسفة، من الهيئة والخلافة²، ولكن احتكاك الحضارة الإسلامية بالعلوم اليونانية الوافدة في القرن الثامن ميزه تباين بنيوي بين أنظمة اللغات وبخاصة تلك التي تنتمي إلى السامية والأخرى اليونانية فنجم عن ذلك تأثير إسلام النقل بالنصوص الفلسفية المترجمة وتحوله إلى إسلام العقل والإجتهد ثم جاءت مرحلة التوفيق بين موجبات التراث والأخذ عن الحضارة الغربية³.

يحلّل طه عبد الرحمن طبيعة الترجمة في العصر الإسلامي معتبراً أنه بالرغم من تعدّد طرق الترجمة التي مورست على الفلسفة اليونانية، إلّا أنّها اتخذت لوناً واحداً لا تحيد عنه في ممارسة المترجمين، إذ امتزجت بطرق التأليف؛ إذ أن الترجمة لم تستطع عبر أطورها الثلاثة "الابتداء" و"الاستصلاح" و"الاستئناف" أن تأتي بالجديد على خلاف وضع الفلسفة في المجال التداولي العربي إذ كانت أصلاً والترجمة تبعاً⁴ وبينما مرّت العصور الوسطى على الترجمة بدون نظرية واضحة تجاوزت التقسيم الشيشروني بين الحرفية والتصرف، فإن العصر الحديث شهد تحولاً في تاريخ الترجمة، إذ تميزت

¹ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، ط1، 1995، الدار البيضاء، ص65.

² عبد الرؤوف محمد عوني، تاريخ الترجمة الحديثة بين الشرق العربي والغرب الأوروبي، ص 74-83.

³ جيرارد جيهاامي، الإشكالية اللغوية في ف.ع إسلامية، دار المشرق، بيروت، 1994، دط، ص185.

⁴ المرجع الأسبق (عبد الرحمن طه، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة)، ص102.

آنذاك كظاهرة ثقافية جديدة إذ أثر الذوق الفرنسي نوعًا من الترجمة ظل يستخدمها طوال قرن ونصف من الزمن أطلق عليه اسم "المليحة الخائنة" *La belle infidèle*¹. ولعبت المباحث الفقهية اللغوية المتصلة بالمدرسة الألمانية متزامنة مع التفسير والتأويل الديني المسيحي خاصة في البروتستانتية خصوصًا مع "شلایرماخر"، إذ مع قيام الإصلاح الديني والدعوة إلى العودة المباشرة إلى النص والانفصال عن النظريات التفسيرية الدينية وتعقيداتها المختلفة²، فجدة الحديث في الترجمة في التصور الحديث هي جدة الفلسفة والفكر المعاصر في مطامعهما للخروج من أسر تفكر تعددت نعوتة وأوصافه ميتافيزيقي، ديكارتي، فلسفة الوعي، الحضور...³.

وعموما تصادم تياران مختلفان هما الترجمة الحرفية، والثاني طريقة الجميلات الخائئات إذ خالف "هردر" "هولدرين"، فكان يرى بأن على المترجم أن يتجاوز هدف النقل الأمين للنص الأجنبي، فعليه أن يغوص عميقا في فهم معنى الأصل قبل أن يقدم على ترجمته وصولا إلى "غوته" الذي يميز بين ثلاثة أنواع من الترجمة: الأولى تعطي الحصيلة الفكرية للنص الأصلي في أمانة وتمهل مثل ترجمات "لوثر" للكتاب المقدس، وهو النوع التقليدي الأكاديمي في دوائر المعارف؛ والنوع الثاني للترجمة يسميه جوتة ترجمة "حرة" أو جزئية أو التقليد الشعري، إذ يتمكن المترجم من التعرف على المعاني ويستعير معان غريبة؛ أما النوع الثالث وهو الترجمة التامة المثلى التي لا تعطي المعنى فقط بل تعطي العناصر البلاغية والاتساق النغمي مثال

¹ الديداوي محمد، مفاهيم الترجمة، المنظور التعريبي لنقل المعرفة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2007، ص188.

² الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، نقد المنطق اللغوي في فلسفة غريبة، دار الطليعة المعاصرة، بيروت، ط1، 2005، ص111.

³ موهوب محمد، ترجمان الفلسفة، المطبعة الوطنية، مراكش، ط2011، ص1، 26.

ترجمات "فوس"¹، فأصبح المترجم لا يقصد نقل "مضمون" الكتاب وتصريفه في قوالب لغوية جاهزة، بل أصبح يسعى إلى ما يطمح إليه المبدع وهو طابع الترجمة التي تميز به القرن العشرين، فمهام المترجم اليوم هي إفساح المجال لاستقبال الأشياء وتحلي الموجودات فالفكر المعاصر تنتعش فيه مسوغات تقابل الكتابة والترجمة². والاهتمام بالمسألة الفلسفية قد تجدد عند المترجمين المعاصرين على اختلاف طرقهم، مثال "لادميرال" وميشونيك "وبيرمان" و"غرانيل" و"جولان"، فكيف حدث هذا التحول في الرؤية الترجمية؟

في ألمانيا العصر الحديث، كان "الترينيامين" 1923 الفيلسوف والكاتب والمترجم الذي نشر في هيدلبورغ أحد أكثر النصوص جدة وإلغازا وهو تقديمه لترجمة "ديوان لوحات باريسية" للشاعر الفرنسي "شارل بودلير" وهي المقدمة التي اشتهرت تحت اسم "تهمة المترجم" *La tache du traducteur* يقدم فيها تعريفا لموضوع الترجمة ولمهمة المترجم ويسوق الافتراضات بأبعاد فلسفية جمالية ملغزة³. تبدأ المقالة بإطراح أشهر نظريات الترجمة التي سادت قبله وهي "نظرية التلقي" التي تجعل قيمة الترجمة بمدى قيامها بحاجات المخاطبين، و"النظرية التبليغ" التي تجعل هدف الترجمة محصورا في نقل الخبر الذي ينطوي عليه الأصل، و"نظرية التصوير" التي تجعل الترجمة استنتاج للأصل. وبعد أن أوضح بنيامين أن مقتضى الترجمة ليس التلقي ولا التبليغ ولا التصوير، وفتح نظريته بمفهومين هما: "البقاء" واللغة الخالصة⁴، والبقاء هنا يعني أن الترجمة شكل يضبطه الأصل الذي يترجم عنه؛ فهي حقيقة جوهرية تابعة من

¹ محمد عوني الرؤوف، تاريخ الترجمة العربية بين الشرق العربي والغرب الأوروبي، ص 210.

² المرجع السابق (موهوب محمد، ترجمات الفلسفة)، ص 58-60.

³ بحرواي حسن، أبراج بابل، ص 255.

⁴ طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، ص 106

الأصل "قابلية الترجمة" صفة لا تنفك عنه¹، فأطروحة بنيامين الأساسية: إن دور المترجم الأساسي ليس فقط تخليد الأصل، ولكنه يقع في مستوى أرفع هو التعبير عن العلاقة الحميمة بين اللغات. سيكون على المترجم أن يظهر المسافة التي تفصل النص على ترجمته والأصل عن نسخته، وأن يحوإسمه ليسمح لكاتب النص الأصلي أن يتكلم بلغة أخرى دون أن يفقد هويته، يريد المترجم أن يكتب النص باسم كاتبه دون أن يوقعه، يريد أن يتدخل دون أن يتدخل وأن يظهر ليختفي هنا نجد أنفسنا في صميم الجدل الفلسفي بصدد الترجمة التي تريد أن تقهر تعدد الألسن وتقرب فيما بين اللغات²، ويتمكن بنيامين بفضل مفهومين هما "البقاء" و"اللغة الخالصة" من الجمع بين الترجمة والفلسفة، إذ يجعل الترجمة وسيلة خادمة للمعاني الفلسفية³، وليس بعيدا عن هذا التصور الفلسفي تصور "هايدغر" الذي أثبت التقارب بين الفلسفة والترجمة بإنشاء مفهوم جديد للترجمة مغاير يقوم في جعل الترجمة تطلب في الألفاظ نقل الحقيقة الأصلية والأصلية التي تفتح باب الوجود⁴، وفي نفس هذا السياق بنى "غادامير" تأويلاته على جملة من المفاهيم، ولكن العلاقة الجوهرية بين الفلسفة والترجمة تظهر من خلال مفهومين هما "التأويل" و"الحوار"، وبناءً عليهما، يجمع بين الفلسفة والترجمة باعتبارها "فهم تأويلي" فتكون الفلسفة تأويل لنصوص الماضي كما أن الترجمة هي الأخرى تأويل ولما كانت الترجمة تأويل فإنها تظل عملا يعيد إنشاء النص أو خلقه⁵، ويقدم "هنري ميشونيك" منهجية لمقاربة الترجمة الشعرية والترجمة عامة إذ قام بمجهود كبير في إعادة تحديد دور الترجمة

¹ بحراوي حسن، أبراج بابل، ص258.

² المرجع نفسه (بحراوي حسن، أبراج بابل)، 261.

³ المرجع أسبق، ص109.

⁴ مرجع نفسه (طه عبد الرحمن ...)، ص110.

⁵ الزواوي بغورة، نقد المنعطف اللغوي الفلسفة الغربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005، ص128.

في الكتابة والثقافة ويطلق ميشونيك على مقارنته للترجمة بـ "مقترحات من أجل شعرية للترجمة"، معلنا فيها عن فكرته الانقلاية وهي ضرورة المساواة بين الكتابة والترجمة وإن كان مسبقا بابنيامين الذي رفض التراتبية بين الكتابة والترجمة "فالمترجم مبدع يعيد خلق الأصل"¹، كما نجد الفيلسوف الفرنسي "جاك دريدا" يصوغ نظريته التفكيكية في الترجمة متأثرا بنظرية "هايدغر" اللغة في مفهوم "الاختلاف" وتأثره بمفهوم البقاء عند بنيامين وإذا كان مفهوم الاختلاف هو استرجاع المعاني المفقودة فإن البقاء الترجمي "عنده يجاوز" الحفظ إلى تكثير الدلالات اللغوية فالأصل يحيا بواسطة الترجمة والحياة بزيادة معان جديدة وإنحاء أخرى قديمة وعن طريقه تتسع اللغات الإنسانية فاتصاف الترجمة بالحياة والبقاء يجعلها قادرة على تجاوز نمط التفكير المقيد بقيود العقل المجرد نحو نمط متفتح تتجدد به النص يتعدد تأويله² ويمكننا أن عمل ما آلت إليه نظريات الترجمة المعاصرة إبتداء من مؤسسها "الترينيامين" إلى آخر منظريها مستشهدين بخلاصة ما وصل إليه "بيرمان" الذي يكتسي طابعا مزدوجا لا يسعى إلى تحليل ما ينبغي أن تكون عليه الترجمة وإنما هم الأساس هو تحليل نسق الترجمة بما هي عليه عملية تحويل وتحريف وطمس للأصل وهو يستشهد بعالم النفس "فرويد" وهو بذلك قريب من قول "بيرمان" الذي يرى أن فضاء الترجمة هو فضاء "الخيانة" التي لا يمكن تلافيها وأن العيب ملازم للترجمة ويقوم "بيرمان" بمقاربة تحليلية للترجمة بمعنى التحليل النفسي فإذا كانت تتضمن عيبا لا محيد للمترجم عنه فمن الأفضل التصدي لمعرفة مضاهره أولا بأول؛ فيصل إلى اعتماد مفهوم "القراءة" كما تداولته المدارس التأويلية ومن ثم يحيط بثلاث مقولات

¹ بحراوي حسن، أبراج بابل، ص 282.

² طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ص ص 112-113.

هيرمونيطيقية تتحكم في ممارسته هي "الموقف الترجمي" و"الأفق الترجمي"¹، والمحلل للترجمة العربية الحديثة والمعاصرة لن تعوزه الوسيلة ليدرك مدى التأخر والكساد الذي تعاني منه إذ منذ الحملة الفرنسية وإنشاء "محمد علي" لمدرسة الألسن" في مصر والتي خرجت عددا من المترجمين وكيف أن إرسال البعثات التي عاد أصحابها ليشاركوا في الترجمة بعد مدة².

إن التدرج في طرح هذه الإستشكالات يؤدي بنا إلى التدرج نحو الترجمة العربية في أفق القرن العشرين وعلاقته بالتأصيل الفلسفي إذ أن المشكلة اليوم ارتبطت بتمثل الترجمات ومحاولة فهمها بما يتوافق مع الذهنية والمستوى الثقافي للأمة ولا يسعنا أمام هذا الإستشكال سوى أن نلمح رؤية تأصيلية مبدعة هي رؤية "حسن حنفي" مع "طه عبد الرحمان" إذ نجد لهما ناحية تنظيرية رائدة في محاولة فهم عوائق الترجمة المبدعة وإعطاء حل لهذا المشكل.

إن الترجمة العربية الحديثة والمعاصرة والتي اتخذت طريق التعريب باعتبار اللغة العربية اليوم تستند على وسائل للتعريب منها: الإقتراض والتغير الدلالي والإشتقاق والنحت والتركيب إذ يصبح القصد من استعمال هذه الوسائل إيجاد المصطلحات المقابلة سواء كانت عربية أو معربة³ وتكاد تكون مشكلة المشكلات وهي أن الخصائص المتبعة من قبل المترجمين لا تبرز أبدا الخلفية النظرية التي تحكممت في تصوراتهم للممارسة⁴ وخصوصا مأزق الترجمة النظرية ألا وهو مشكلة الأمانة والخيانة فما خرجته مدرسة الألسن من مترجمين أدوا واجبهم في تنشيط حركة الترجمة والنقل

¹ المرجع الأسبق، (بحراوي حسن، أبراج بابل)، ص299

² سالم العيسى، الترجمة في خدمة الثقافة الجماهيرية، تاريخها، قواعدها، تطورها، آثارها، منشورات دار الكتاب

العرب، دط، 1999، ص22

³ حسن بحراوي، أبراج بابل، ص218

⁴ المرجع نفسه، ص219

إلا أن المواضيع التي تطرقتها هذه الكتب كانت عسكرية وطبية وصناعية وزراعية وغيرها مما له علاقة بعمل الدولة وحاجتها¹.

ومما سبق يتضح لنا أن النقص والعيب الذي كان وراء اتباعية الترجمة العربية الحديثة والمعاصرة وعدم إبداعيتها هو النقص من ناحية تنظيراتها وخصوصا تلك النظريات المعاصرة التي وجدت صدى لها من ناحية أدبية توطرها المفاهيمية الفلسفية كتلك التي نجدها عند "والتر بنيامين" أو "هايدغر" و"دريدا" وغيرهم إذ ارتبطت عند العرب المعاصرين بالسّمات الشخصية للمترجمين ولم تأخذ الطابع المؤسّساتي ما أفقد الفكر العربي شمولية الرؤية ولم يفسح المجال أمامه للتطور بشكل سليم بل يمكن القول أنه وقف عند الحلول الجزئية التي تكون بداية لمشكلات جديدة ولم يرتق إلى الرؤية الفلسفية الشاملة؛ فكانت الحاجة لهذه الرؤية لتربط الحلول الجزئية فيما بينها وتراها من خلال تكاملها وتربطها².

ولنبداً بـ "حسن حنفي" الذي ذهب إلى اعتبار أنه بالرغم من مضي أكثر من مائتي عام منذ فجر النهضة العربية الحديثة حيث بدأت علاقة التتلمذ والتعلم عن الغرب ونقل المعلومات إلا أن المدة طالت دون أن ينشأ علم جديد؛ ولما كان معدل الغرب في إبداع والخلق أسرع بكثير من معدلنا في الترجمة ازدادت المسافة بيننا حتى نصاب بالصدمة الحضارية ونكتفي بدور التابع الأبدى وسبب ذلك أن الترجمات في معظمها عشوائية لأسباب المهنة وليست حضارية³ وفي مشروعه الذي خص به سلسلة كتبه "من النقل إلى الإبداع" نجده يورد اعتمادا على المصادر الأصلية وهي

¹ سالم العيسى، الترجمة في خدمة الثقافة الجماهيرية، ص22

² مجلة الوحدة، العدد 61_62 مقال دور الترجمة في تشكيل الفكر العربي المعاصر، هاشم صالح، المجلس القومي للثقافة العربية، نوفمبر، 1989، ص20

³ حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، المجلد الأول، (النقل والتدوين)، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، دط، 2000، ص ص 21_22

النصوص موضوع التحليل المباشر والقراءة الفلسفية من أجل إعادة البناء، ويحلل حنفي في مجلده الأول المعنون بـ "النقل" الذي يتتبع فيه مراحل نشأة النص المترجم وأنواع الترجمة. هذا العمل في خمسة مجلدات عمل فيها على توضيح كيف كان الإبداع قائما على أولوية الجديد على القديم فاتجه بذلك نحو الإبداع أكثر مما يتجه نحو النقل¹. ويعتبر أن ما حدث في الفلسفة الإسلامية هو أن فلاسفة الإسلام كالكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم كانوا ذوي ثقافتين إسلامية ويونانية؛ إذ عبروا عن القديم بلغة الجديد وقاموا بدمج التراث والتجديد إذ بعد عصر الترجمة استعملت لغة الثقافات المعاصرة ومذاهبها الفكرية كوسائل للتعبير²، ويحلل حنفي أنه وبعد تمثل الوافد حيث كان التعامل مع الخارج وحده وانتقالا إلى تمثل الوافد قبل تنظير الموروث حيث كان التعامل مع الخارج والداخل ولكن مازالت الأولوية للخارج ونهاية في تمثل الوافد تنظير الموروث حيث تساوى الخارج والداخل بدأ التأليف نفسه يتحول إلى تراكم فلسفي عندما ينتهي المكونان الرئيسيان للتأليف "الوافد والموروث" الخارج والداخل كمصدرين خارجيين للوعي الفلسفي ويصبحان مصدرين داخليين، فيصبح الوافد موروثا في نهايته بعدما كان وافدا في بدايته³. يعطي حسن حنفي أمثلة كثيرة على هذا التحول ففي الباب الأول المعنون بـ "العرض" يورد فيه عرض مذهب أفلاطون وأرسطو من قبل الفارابي، ثم ضم المذهبين في تصور ثالث يصل فيه إلى القول "يحدث التقابل بين الأنا والآخر في ذكر أسماء بعض الكتب المنطقية مرة باليونانية ومرة بالعربية مثل قاطيقورياس

¹ المصدر نفسه، ص10

² حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط4، 1992، ص131

³ حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، المجلد الثاني (التحول) 3 التراكم، ص11

باليونانية والمقولات العربية بداية بالتعريب من الآخر ثم الترجمة من الأنا أنالوطيقا التحليل بالعكس بالعربية وأحيانا بداية بالترجمة الأنا ونهاية بتعريب الآخر مثل "العبارة" بالعربية وبارمينياس باليونانية وأحيانا تذكر الترجمات العربية وحدها دون تعريب اليوناني مثل الحكمة، الجدل، الرياضة...¹. وهنا لا ضير من التذكير بالمنحى الترجمي الذي كان سائدا عند المسلمين إذ كان لا بد للترجمة والنقلة من مراعاة الأسلوب الفلسفي اللغوي؛ والذي انعكس بدوره على أسلوب تعاطي مفكري العرب مع الفلسفة. لكن عاملاً جديداً طرأ على الصعيد اللغوي، وهو بيانية اللفظة الفلسفية في اللغة العربية، إذ لها لغويا أكثر من منحى فقد أضحي للفظ الواحد ثلاثة أبعاد يتمثل الأول بالمعنى اليوناني والثاني بالمعنى العربي والثالث وقد إنقلب إلى مزيج من الإثنين معا². العرض إذن حسب حنفي كلي، لأنه شامل لأقسام الحكمة الثلاثة، ولكنه بقلم غير فلسفي من الخارج، وليس من الداخل عرضا لمقاصد الفلاسفة، وليس تعبيرا عنهم بقلم فيلسوف، إذ لأول مرة يظهر في تاريخ الفكر الإسلامي نوع من الفكر الجماعي يعرض عرضاً نسقياً الحكمة الثلاثية: المنطق، والطبيعيات، والإلهيات ويزيد عليها "العلوم الإلهية الناموسية والشرعية"، وتم تحويل ذلك كله على مستوى شعبي في أساليب التعبير، بدلا من العرض النسقي المنطقي المجرد، ويدل الفكر الجماعي على أن الفلسفة تيارا وليست أفرادا حركة فكرية جماعية وليست فقط إجتهاادات فردية³.

يصل حسن حنفي في مجلده الثالث "الإبداع" (الحكمة النظرية) إلى تحليل المنطق، والطبيعيات، والإلهيات، والنفوس. وفي معرض حديثه عن الوافد والموروث في المنطق،

¹ المصدر السابق، ص ص 54_55

² المصدر السابق، ص 153

³ جهامي جبراد، الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية، دار المشرق، بيروت، ط1، 1994، ص 35

يتخذ أبا حيان التوحيدي إطاراً لذلك فبعد السؤال عن شرعية المنطق أهو يوناني أم عربي؟ يبدأ بذكر الليلة الثامنة في "الإمتاع والمؤانسة" وهي الليلة التي تتم فيها المناظرة بين أبي بشر متى بن يونس والسيرافي بين النحو والمنطق، والحقيقة حسبه أن هناك ظلماً وقع على المنطق من النحو وواضح تحامل السيرافي على المنطق ومحاباة النحو فالمناظرة حجاجية تعرف الحق مسبقاً؛ لم يأت الوافد بنفسه بل بناءً على طلب الموروث، عيب الموقف النحوي أنه سلفي النزعة الموروث ضد الوافد، الأنا ضد الآخر ما يؤدي إلى الانغلاق، فالعالم كان يفكر قبل المنطق ويريد أبوحيان كصوفي يوحد بين المنطقين العقلي واللغوي كفيلسوف أديب يرفض ثنائية اللفظ والمعنى فهل يمكن تناول المعنى دون اللفظ أو العكس المنطق للنفوس والنحو للألسن¹، ويورد حنفي أمثلة كثيرة على الإبداع الحاصل بعد النقل كنظرية الخلق عند الكندي، والفيض عند إخوان الصفا، من الخلق الفيضي إلى الخلق العددي إلى الفيض الكوني، وكذلك الفارابي في واجب الوجود، وابن سينا في الإلهيات، باعتبارها علم الإبداع. أما طه عبد الرحمان فقد أراد الدخول إلى الإبداع الفلسفي من الباب الواسع وذلك من خلال كتابه "فقه الفلسفة" الفلسفة والترجمة، هو يعلن في هذا الكتاب أن الغرض من تأليفه هو وضع مشروع علمي شامل قوامه بيان الأركان التي تنبني عليها الفلسفة واستخراج الأصول العامة الضابطة لها للوصول إلى الإبداع الذي أركانه أربعة حسب حنفي: الترجمة، والتعبير، والتفكير، والسيرة، ولهذا تألف مشروعه من أربعة أجزاء يكرس كل جزء لركن من الأركان، فكان الجزء الأول يختص ببحث العلاقة بين الفلسفة والترجمة من مقدمته التي موضوعها: كيف الوصول إلى الإبداع الفلسفي؟ تلي الأبواب الأربعة وهي: استشكال الصلة بين الفلسفة والترجمة، رفع التعارض بينهما، النموذج النظري للترجمة الغربية للنص الفلسفي،

¹ حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، المجلد الثالث، الإبداع، (الحكمة النظرية)، ص 20_22

نموذج تطبيقي للنص الفلسفي، أخيراً، خاتمة تبيان الأصول العامة للصلة بين الفلسفة والترجمة، ويصل بعد تحليله لصنوف الترجمة ورفع تعارض الفلسفة والترجمة¹؛ إذ يرى أن التعارض بين تبعية الفلسفة وإستقلالية الترجمة، ثم من خلال أطوار الترجمة العربية للفلسفة، وبعد تحليلها وعرض مشكلاتها كتوسط لغات مختلفة في الترجمة العربية الإسلامية وتعدد طرق الترجمة العربية للفلسفة وصل فيها إلى اعتبار أن الترجمة في المجال التداولي الإسلامي العربي أصل والفلسفة تبع لها، فأطوارها الثلاث (الابتداء_استصلاح_الاستئناف)، والترجمة لم تستطع أن تمد الفلسفة العربية بالأسباب التي تجعلها تستقل بنفسها وتأتي بالجديد على خلاف الفلسفة في المجال التداولي الغربي إذ كانت أصلاً والترجمة تبعاً²، ويعطي طه عبد الرحمان تحليلاً للطرائق الثلاثة للترجمة بدءاً من الطريقة التحصيلية في ترجمة الفلسفة، و يعرفها قائلاً: "وهكذا يصير المترجم التحصيلي إلى نقل جميع الحقائق التي يصادفها في النص" بينما يجتهد المترجم التوصيلي أن لا يكون نقله آلياً كالتحصيلي، وإنما موجهها لا يضر بأرسخ مبادئ عقيدة المتلقي وقواعده اللغوية، فهو نقل المضامين، أما النوع الثالث فهو الترجمة التأصيلية ويصفه "إن المترجم التأصيلي يتميز بكونه يمارس العمل الفلسفي بقدر ما يمارس العمل الترجمي، فهو يجمع بينهما وذلك على اعتبار أن القيام بالعمل الترجمي في مجال الفلسفة هو القيام بالممارسة الفلسفية³. إن تأصيل الترجمة بحسب نموذج طه عبد الرحمان من المفروض أن يعيد إنتاج المفهوم باستحداث قول جديد يخرق المجال الرمزي للغة العربية من أجل تحريك الفكر

¹ مجلة دراسات عربية، العدد 7_8، مقال طه عبد الرحمان ومشروعه العلمي، علي حرب، دار الطليعة، بيروت،

1996، ص 8

² طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة (الفلسفة والترجمة)، ص 101

³ المصدر السابق، ص ص 302_358

الراكد. ينتقد طه عبد الرحمان الطريقتين الأوليتين في الترجمة معتبرا أن الأولى آفتها "التطويل" في العبارة، و"التهويل" بالمعاني والحقائق المنقولة، وهذه الطريقة لا تنهض بأعباء الفلسفة، بل هي تورث فلسفة مضيققة بقدر ما ترتكب من الأخطاء اللغوية وبقدر ما تخالف المجال التداولي المنقول إليه، أما النوع الثاني فإن تحاشيها التطويل اللغوي يوقعها التهويل المعرفي المتمثل في غرابة المصطلحات والمفهومات، وهي لا تخدم أيضا أغراض التفلسف بل تورث "فلسفة جامدة"، أما الثالثة فهي السبيل الوحيد للممارسة الفلسفية الحية، وهي أقدر على فتح أبواب الإجتهد وآفاق الإبداع ويقدم نموذجا لنظريته في الترجمة يتعلق بترجمة نص الكوجيتو الديكارتي إلى العربية¹، ثم يحلل أكثر المسائل النظرية للترجمة وهي مشكلة "الأمانة والخيانة" فذهب إلى اعتبار أن "التحويل في الترجمة"، والذي شكل بؤرة خلاف بين اتجاهين يشكل هايدغر أولهما وهو المحبذ للتحويل بحجة التلوين والتجديد بينما يذهب الاتجاه الثاني والذي يعتبره أكثر صوابا من الأول وهو المستنكر للتحويلات. أنصاره كا"ميشونيك" و"بيرمان" يربطون بين التحويل والهدم؛ فهدف الترجمة هو التعرف على الغير بعد التعرف على الذات² ويورد "علي حرب" قراءة نقدية لمشروع طه عبد الرحمان بخصوص ترجمته التأصيلية يقر فيها أن فقه الفلسفة الذي يبنيه عليها هو غير منتج فلسفيا تماما كما ولد "علم الاستغراب" ميتا مع حسن حنفي إذ يقع عبد الرحمان حسب طوعا تحت سلطة الموروث والتراث؛ فسؤال الإبداع حسب سؤال فلسفي هو سؤال الكينونة، وليس سؤال الهوية وهو ما عجز مشروع طه بصيغته "أنظر _ تجد" أن يحدثه، فهو بدعة وليس إبداع³.

¹ المرجع الأسبق، (مقال: طه عبد الرحمان ومشروعه، علي حرب.) ص 09

² المصدر السابق، (طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة)، ص 376_374

³ مرجع سابق (مقال علي حرب) ص 9

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر

1. حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، المجلد الأول، النقل والتدوين، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2000.
2. _____، من النقل إلى الإبداع - المجلد الثالث، الإبداع، (الحكمة النظرية).
3. _____، من النقل إلى الإبداع - المجلد الثاني (التحول) 3 التراكم.
4. _____، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط4، 1992.
5. طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الرباط، ط1، 1995.

ثانياً: المراجع

1. الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، نقد المنطق اللغوي في فلسفة غربية، دار الطليعة المعاصرة، بيروت، ط1، 2005.
2. الديداوي محمد، مفاهيم الترجمة، المنظور التعريبي لنقل المعرفة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2007.
3. الديداوي محمد، منهج المترجم بين الكتابة والاصطلاح والهوية والاحتراف، المركز الثقافي العربي، ط1، 2005.
4. إشراف: إبراهيم أحمد، تقديم، الزاوي حسين، التأويل والترجمة، مقاربات لآليات الفهم والتفسير، كتاب جماعي، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، (ط_س).
5. بحراوي حسن، أبراج بابل، شعرية الترجمة من التاريخ إلى النظرية، كلية الآداب والفنون، دار أبي رقيق، الرباط، المغرب، ط1، 2010.
6. موهوب محمد، ترجمان الفلسفة، المطبعة الوطنية، مراكش، ط1، 2011.
7. محمد عوني الرؤوف، تاريخ الترجمة العربية بين الشرق العربي والغرب الأوروبي، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2008.

8. روبنسون دوغلاس، الترجمة والإمبراطورية، الترجمة تائر على ديب، دار الفرقد، سوريا، ط2، 2009.

9. جيرارد جيهامي، الإشكالية اللغوية في ف.ع إسلامية، دار المشرق، بيروت، دط، 1994.

10. سالم العيسى، الترجمة في خدمة الثقافة الجماهيرية، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دط، 1999.

11. عمر كوش، أقلمة المفاهيم، تحولات المفهوم في ارتحاله، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2002.

12. *Bollard Michel De Cicéron Benjamin, étude de la traduction, Presses Universitaire de Lille.*

قائمة المجلات:

1. مجلة دراسات عربية، العدد 7_8، مقال طه عبد الرحمان ومشروعه العلم حرب، دار الطليعة، بيروت، 1996.

مجلة الوحدة، العدد 61_62 مقال دور الترجمة في تشكيل الفكر العربي المعاصر، هاشم صالح، المجلس القومي للثقافة العربية، نوفمبر، 1989.

تحوّلات القراءة من التعدّد إلى الجنون

د. بن عون الطيب*

يُعدّ "رولان بارث" شديد الانتقائية بقدر ما يتعلق الأمر
بالمناهج التي اتّبعها لدراسة الأدب، ويؤمن إيماناً عميقاً
بضرورة الانتقال الدائم من موقف نظري إلى آخر،
واتّخذ لنفسه في أوقات متباينة مناهج استقاهها بوضوح
من هذا المفكر أو ذاك من المفكرين والنقاد، خاصة
معاصريه من جماعة "تال كال".

يعشق "رولان بارث" ما يدعوه بالنشاز الكتابي، والأفكار المتناقضة التي تمارس
من طرف الجميع، والتي تجعل من الصعب الدفاع عن الفكرة التي تقول أن ثمة
جوهرًا في أعماقنا متسقًا تمام الاتّساق مع سلوكنا الخارجي. هذا الانسجام أو
التناقض هو محور الرؤى والمفاهيم النظرية، التي نقبت في الحفريات المعرفية وفي
اللاوعي وفي قوة الخيال، لتصل إلى خلاصة مفادها أن الكائن الإنساني جمعي من
حيث بناؤه الملكاتي، ومختلف من حيث نوازه الآمرة، وغامض في قراراته. والنتيجة
أن حياته ووجوده كله في حلقة لاشعور لعي، يقول "لاكان": «...أنا لا أوجد

* باحث بجامعة سدي بلعباس.

حيث أكون لعبة لتفكيري، وإنما أوجد حيث أكون لعبة في يد لاشعوري»¹، يجد اللاشعور مجاله في الكتابة التي صارت مسرح للخيال، أين يلعب الزمن دوراً رئيساً في إحداث شرخاً معرفياً، يتبادل فيه الحضور والغياب علاقة استحضر واستشفاف بواسطة الكتابة والقراءة. يقول "بارث": «الكتابة مصالحة بين الحرية والذكرى؛ الحرية "مخزون الدلالات من معاني جديدة ومفاهيم وتأويل "والذكرى" مقصدية المؤلف -المعنى-»².

تُعَدّ القراءة توليد للانحراف، الذي ينتج عن تعدّد النصوص المنحرفة كمنتجات لقراءة أولية، تدفع بتجدد واستمرار هذا الانحراف على مدى استمرار القراءات. فهي علاقة تبادل ديناميكية بين الكتابة والنص، يكون للكاتب أو الجسد كما سماه "بارث" دور بارز في تخصيص النص بمعاني تولدها أنساقه المتغيرة. ومن ثم نجد الفعل قرأ بمعنى «استشفر *Déchiffrer* علامات مكتوبة بصوت عالي أو بطريقة صامتة. هذه الوظيفة تسلم دائماً فهما آنيا للنص، لكن بإمكانها أن تضمن كفاءة تأويلية خاصة»³. يظهر من هذا التعريف، أن عملية القراءة تحرّر دائماً وباستمرار النص من سياق إنتاجه الخاص، لكي يندرج ضمن سياقات أخرى بحكم الاستشفار الذي تقوم به، ونظام المحايثة الذي يقدم معنى آنياً. وإذا كان تحرّر النص من سياقه، فبطبيعة الحال هو أقرب في عمله إلى جوهر الكتابة التي «تعتبر ظاهرة أساسية تتمثل في استقلال النص من أوجه ثلاث: -اتجاه قصد الكاتب؛ -اتجاه الوضع الثقافي نحو كل الاشتراطات الاجتماعية لإنتاج النصوص؛ -اتجاه المرسل إليه

¹ عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1991، ص119.

² رولان بارث، درجة الصفر في الكتابة، تر: محمد نديم خشفة، مركز الانماء الحضاري، ص25.

³ حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند بول ريكور، منشورات عيون م ع السعودية، ط1، 1992، ص14.

(المتلقي الأول) «¹. إنَّ النص هو كتابة جديدة، حصلت إثر معركة نصوصية عبر تغيّر الأنساق. ولدتها القراءة كحركة تزيل النظرة الأحادية للنص، وتقحمه في مجال التناسق المتواصل، فهي لا تتركز كما يرى "بارت" على وقف حلقة الأنساق، أو تأسيس حقيقة، أو التحرش بأخطاء القارئ، بل تتركز على تحريك أنساقها حسب تعددها، «إن قراءة النصوص وليس الأعمال، ممارسين عليها الرؤية التي لا تبحث عن أسرارها، عن محتوياتها، عن فلسفتها، لكن فقط عن سعادة كتابتها»²، «هذه السعادة التي تولدها اللذة، هي نتاج تمازج اللذات المكبوتة التي تماثل استيهام القارئ فيدخلان في رنين مع لذات الكاتب. قرأ في هذا المستوى هو إيجاد بواسطة القراءة متعة الكتابة»³. إن اللذة أو المتعة التي تولدها الكتابة، هي نتاج تلاقي التجارب على سطح النص وما كان لها من إفرازات معرفية

إنَّ مفاهيم النص على اختلافها، سواء حسب "بارت" أو معاصريه من الكتاب والنقاد، تصب كلها في محور واحد ذي تفرعات، تمثل في ذاتها رأياً خاصاً أو مفهوماً مغايراً لا يبتعد عن منظار النص. فبالنسبة لـ "بارت"، يرى أن النص هو «حقل منهجي، .. تتناوله اللغة، لا يوجد إلا داخل الخطاب.. فهو لا يعرف نفسه إلا داخل عمل وإنتاج، يتمتع بقدرته على خلخلة التصنيفات القديمة.. إنه ما يوجد على حدود قواعد القول .. هو دوما بدعة وخروج عن حدود الآراء السائدة..»⁴. إنَّ النص عند "بارت" عبارة عن مساحة واسعة بمنافذ متعددة، يمكن الولوج إليه عبر أي منفذ شاء القارئ، دون اعتماد أي منها الرئيس. إن نوعية النص هذه التي

¹ R. Barthes, *Sade Fourier Loyola- édition du Seuil, 1970, p141.*

² Jouve Vincent, *La lecture, Hachette, Paris, 1993, p71.*

³ رولان بارت، درس في السيميولوجيا، تر: عبد السلام بنعيد العالي، دار توبقال، المغرب، ط2، 1986، ص64.

⁴ جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، تر: جهاد كاظم، دار الجنوب للنشر، تونس، ص29.

يكشف عنها "بارت"، هي تلك التي تجلب اللذة لصاحبها، فإذا كانت «الكتابة هي دائما خارج كل محل (لا ينتمي إلى مكان)»¹، وكونها كذلك، فهي مشحونة بتجربة وثقافة وقيم، غير تلك الخاصة بالنص المقروء، بمثابة الشاشة التي تعرض النص دون وصاية ليسبح في متخيلات جديدة. إن عملية اللذة تتأسس على الانفعال والاستفزاز اللذين يقوم بهما النص أمام الكتابة، ليفسح الفرصة أمام معركة نصوصية للفوز بها (اللذة)، فإن النص هو إقرار لما جال في لاوعي ذلك المبدع ونفي وتجاوز لذاته.

إنّ هذا النفي في حقيقته هو اشتراك بين النص والكتابة، لأنه انفتاح على قارئ/ كاتب جديد، على نص جديد يختفي فيه شبح انظم بنصه إلى جموع النصوص «فالكتابة بالفعل في كل المستويات كلمة الآخر. ونستطيع أن نرى في هذا القلب المتناقض الموهبة الحقيقية للكاتب»². إن هذا الانفتاح اللاهائي، والمرافق لسيولة الكتابة مقتفياً لأثر المعنى الجديد المنتج وليس الأصل، هو انفتاح على البيئية «فبارت يؤكد انطلاقاً من موت المؤلف، وانتفاء القصديّة، ومولد النص في القراءة، يؤكد من جديد أن التناص يتحدد داخل وعي القارئ ودون وعي ذلك المتلقي، فالتناص شأنه شأن النص نفسه لا وجود له... وعملية الكتابة تؤكد أن النص يتكون من كتابات مركبة مأخوذة من ثقافات عدة...»³. فالكتابة انشطار وتجاوز وبحث دعوب عن مخاطب متجدد ومتحول باستمرار، ينجّم النص (يعثره)، بحيث يعطيه إضافة جديدة من حيث تعديد مداخله وتحريف مسار معانيه

¹ Michel Charles, *Rhétorique de la lecture*, Editions du Seuil, Collection Poétique, 1977, p58.

² عبد العزيز بوعرفة، الدال والاستبدال، المركز الثقافي العربي، د(ط، ت)، ص20.

³ ميشلين سوفاج، برمنديس، تر: د. بشارة سارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1981، ص5-

وتمفصلاتها، أو تهشيمه كما فعل بارت في قصة بلزاك سرازين بحيث لا يصب في حقيقة النص، وإنما في تعدده من خلال التقسيم العشوائي لوحداته.

يبدو هذا هو المآل الذي آلت إليه نظرية النقد المعاصر، بحيث يعتبر النص قراءة إنتاجية من حيث الممارسة يسعى لتقريب القراءة بالكتابة، ومن ثم جعل القارئ كاتبًا. لكن ما المقصود بالقارئ / الكاتب في النظريات؟ إنها عودة ودية تستدعيها لذة النص، لكنه «ليس شخصية (مدنية، أخلاقية) إنه جسد»¹. إن اللغة تنحصر عند الكتابة لتصبح ما يسمى بالفيزياء القاصرة، لتشكل آليات منبثقة منها يعتمد عليها الكاتب مستعينا بماضيه... غير أن الأسلوب يبقى فارغا من المقصدية، لينسج على بعد عمودي للفكر على الصعيد التجريبي². إن القصور الذي يحنط اللغة هو الحافز الذي يسيل لعاب الكتابة، في محاولة لتملكها ومحاصرتها، كلما اشتد الطوق زاد العمق وتوسعت هوته، لتضيع فيه الأقلام عاجزة، ليس عن ضبط معنى ما، ولكن عن مواصلة النفس داخل هذا العمق، من ثم كان التعدد كتواتر على تشديد الطوق.

تلعب اللغة على الانفلات من هذا الحصار بواسطة التحلل في خيوط الماضي، والاستعانة بأسلوب الترميز، الخاص بإفراغ الأسلوب من كل مقصد اعتمدته ورقة أقرها الكاتب الذي انسحب نتيجة عجزه، ومن ثم كانت الكتابة / النص، والكتابة / القراءة بمثابة حدود الطوق ساعدا على تطويق انفجارات الكتابة المتولدة من اللغة المغايرة للغة العصر، لتأكيد الاختلاف (الانحراف كتعبير عن اللذة)، فهي نسخ وإقرار، وتوجيه لقراءات مؤلفات المتعة التي يستدرجها الجديد المطلق، إنها قراءات جدلية بين القديم والجديد.

¹ عبد العزيز بوعرفة، الدال والاستبدال، ص20.

² ميشلين سوفاج، برمنديس، تر: د. بشارة سارجي، ص5-6.

إن التشتت الذي خلفته اللغة مستديم كما يرى اجلتون *T. Egilton*، لأن العلامة فارغة ولا تأخذ معناها إلا بالشيء الذي تسنده إليها وعليه «فإنها اللغة التي لا يتكلمها أي شخص بمعنى تنطق من غيابها مثلما تظهر الصورة على غياب الشيء، اللغة التي تبعث أيضا إلى ظل الأحداث وليس على حقيقتها»¹، إنها العالم الافتراضي الذي يكشف عن عوالمه، عن ظلال العوالم وليس الحقائق، يبيح لكل كاتب أن يدخل صرحه في مقابل التوقيع على التشتت والتحلل داخله، ليصبح مصدر تواصل «إنها اللغة التي تميل بطبيعتها إلى تدمير ذاتها»²، إنها اللغة التي تخاطب كذات كاتبة، تحاول الإمساك بكل خيوط النص وترمي به نحو فعل الكتابة، التي فرضت نفسها كقراءة وكنص.

القراءة إنصات

يربط "بارث" بين القراءة والإنصات في تصوّر جديد لنظريته القرائية، وقد ظهرت بوادر هذا التصرّوّر منذ كتابه "ميشلي"، رأى حينها عدم جدوى القراءة الخطية فقط، وإنما يجب معرفة الطوابق المؤسسة للنص أو مستوياته «فقرأ (أنصت) قصة، ليس فقط المرور من كلمة إلى أخرى، ولكن المرور أيضا من مستوى إلى آخر»³. فقراءة النص هي في شتاته وليس في حقيقته، يكون للخيال فيها المقود الجوال ليسبح في اللاوعي باحثًا في غياهبه «القراءة اللاواعية لا يأسرها النص، بل يلهمها حرية السباحة الخيالية التي ترى أشياء خاصة تغيب عن الغير، مثلها في ذلك مثل حركة طائر-لا يسمع شيئا مما ننصت إليه- ينصت إلى ما لا نسمعه»⁴.

¹ عبد العزيز بوعرفة، الدال والاستبدال، ص20.

² ميشلين سوفاج، برمنديس، تر: د.بشارة سارجي، ص5-6.

³ R. Barthes, *Essai critique*, -édition du Seuil, 1991, p 14.

⁴ Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, Collection Folio essais, Paris, 1986, p70.

فيدخل بذلك الإنصات/القراءة مجال اللعب الذي يفسح عن نشوة خفية تتولد عنها لذة غير منتهية، بل مشوقة حتى اللاحقة.

ولعلّ هذه النشوة راجعة إلى الاختلاف والتعدد اللذين يحنون وراء النص الحقيقي فيفتحانه على لانهائية الدلالة والأبنية الوهمية للمعاني، وهكذا «إنه اللعب (هذه اللعبة هي عودة إلى المختلف) بالتناقض العفوي للمختلف إذ بالمصطلحات نقرأ الآن النص، لنحصل مثلما تحت فعالية المخدر (الخاص ببداية المختلف) ليس على النص الحقيقي ولكن النص المتعدد ذاته والجديد»¹.

إنّ البحث عن تثبيت التعدّد ما هو سوى فتح مداخل القراءة لتكون متعدّدة أي دون نظام دخول، فتصبح الصيغة الأولى للقراءة هي نفسها الصيغة الأخيرة لها، وكأنّ النص أعيد تأليفه لينتهي في خدعته الاستمرارية "هذه القراءة لا تقرر سيئا، إنها تزن، تلصق على النص، إنها تقرأ—إذا أمكننا القول بتطبيق وحدة—تصادر في كل نقطة للنص، الفصل *Asyndète* وليس التفصيل *Anecdote*: ليس التمدد الطبيعي الذي يمسخها: إقبال الحقائق *Effeuillement*، لكن مورّق المدلولية مثلما في اللعب باليد الحارة، تأتي الإثارة، ليس من التهور المولع، لكن من الغوغاء العمودية (عمودية اللغة وتقويضها)²، ويصير بذلك اللعب صنوان المخيال المنتشي وهما ينغرسان في مدار النص، ينصتان إليه متفحصين طبقاته ومستوياته، يمددان الاستمرارية المنفتحة واللامنتهية التي ترقب الفصل والتفصيل والتقويض، إنها الحلقات التي تنسج النص في شكل ضفائر مجدولة يشكلها الخيال حتى ينفث النص نحو كل

¹ حامد أبو أحمد، الخطاب والقارئ، الرياض، مؤسسة اليمامة، 1996، ص 47.

² *Nicolas Carpentiers, la lecture selon, R.Barthes-L'Harmattan 5-7 rue de l'Ecole-Polytechnique 75005 Paris-France, p 71.*

تجاوزاته السميورمزية «فللخيال قدرة لأخلاقية، إنها توضع في خدمة الميول حيث كل شيء يستمر في الوجود...»¹.

لم يخف "بارث" انتحاله للمصطلحات والتصورات المنبعثة من فكر معاصريه، ولعلّ التأسيس لنظرية النص. ففي وضع عمله تحت ما يسمى بفقدان النظامية *Paragrammatisme* (الجمعي *Pluriel*، المختلف *Multiple*، الغامض *Ambigu*) يهدف إلى معاكسة *Déjouer* كل من المدلول والقانون والأب والمكبوت *Refoulement*.

هذه المعاكسات التي يعترف "بارث" بأنه مدين لـ "كريستفا" بالمفهوم الجديد "اللانظمية"، سرعان ما يوظفه في سلوك القراءة حسب "بيتور *M Butor*" «...» قراءة جيدة هي القراءة التي ستضطلع بتوكيدها، ستكون قراءة مجنونة *Folle*، ليس بما ستبدعه من معاني محتملة (معاني مضادة)، ليس بما (ستهذي به) لكن بما سيستقبله التعدد المتزامن للمعاني، لوجهات النظر، للبنيات². فالقراءة اللانظمية هي قراءة جمعية. توجب استقبال اختلاف المتزامن للمعاني، من أجل هذا لا بد أن تكون القراءة مجنونة؛ فصفا الجنون تؤخذ بالمعنى الذي تكلم فيه "جاك دريدا" عن الجنون مثل «ما يتمسك بالتأكيد به التشتت دون وحدة، دون تفكير جماعي، دون نسبة، دون خطاب، دون معنى جديد، دون معنى المعنى»³. يطرح العمل هكذا لانظمي، اضطرابي بقدر ما تخلخله الفواصل والتفصيلات والتقويض بقدر ما يجمعه، ويطرح اختلافه وتعدده.

إن القراءة على نموذج الجمعي تفرض على النص أن ينطلق دون القدرة على التحكم فيه، فهدفنا كما يقول "بارث": «... هو الوصول إلى التبيين، إلى التخيل إلى

¹ Jeanne Bernis, *L'Imagination*, Presse Universitaire de France, p 11.

² Nicolas Carpentiers, *La Lecture selon R Barthes*, p 74/75

³ *Ibid.*, p 75.

أن نحيا الجمعي للنص، انفتاح مدلوليته *Signifiante*، يعدّ انفتاح النص على هذه الطريقة نزيف دائم، يخول للقراءة نموذج للتأويل كعملية انفتاح لانتهائي على النص.

المصادر والمراجع:

1. رولان بارت، درجة الصفر في الكتابة، تر: محمد نديم خشفة، مركز الانماء الحضاري.
2. —————، درس في السميولوجيا، تر: عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، المغرب ط2، 1986.
3. حامد أبو أحمد، الخطاب والقارئ، الرياض، مؤسسة الإمامة، 1996.
4. جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، تر: جهاد كاظم، دار الجنوب للنشر، تونس، 1998.
5. حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند بول ريكور، منشورات عيون م ع السعودية، ط1، 1992.
6. ميشلين سوفاج، برمنديس، تر: د.بشارة سارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1981.
7. عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاوزة الميتافيزيقيا، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1991.
8. عبد العزيز بوعرفة، الدال والاستبدال، المركز الثقافي العربي، (د،ط،ت).
9. R. Barthes, *Essai critique*, -édition du Seuil, 1991.
10. —————, *Sade Fourier Loyola*- édition du Seuil, 1970.
11. Jeanne Bernis, *L'Imagination*, Presse Universitaire de France.
12. Jouve Vincent, *La lecture*, Hachette, Paris, 1993.
13. Michel Charles, *Rhétorique de la lecture*, Editions du Seuil, Collection Poétique, 1977.
14. Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, Collection Folio essais, Paris, 1986.
15. Nicolas Carpentiers, *la lecture selon R. Barthes*-L'Harmattan 5-7 rue de l'Ecole-Polytechnique 75005 Paris-France.

إصدارات المخبر (2013-2005)

حُرُوف الحكمة العملية
قراءات في فكر حسن حنفي

- تأليف جماعي
- رياض العلوم للنشر والتوزيع - 2005



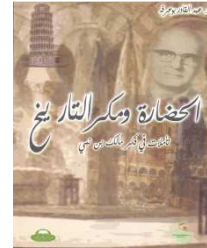
مُعْجَم الفِرَق والنِحْل في الجزائر

- المؤلف: أد. عبد القادر بوعرفة
- رياض العلوم للنشر والتوزيع - 2005



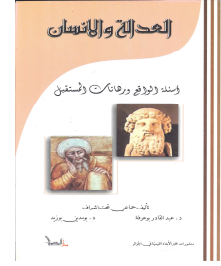
الحضارة ومكر التاريخ
تأملات في فكر مالك بن نبي

- المؤلف: أد. عبد القادر بوعرفة
- رياض العلوم للنشر والتوزيع - 2006



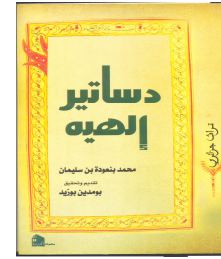
العدالة والإنسان أسئلة الواقع ورهانات المستقبل

- تأليف جماعي تحت إشراف:
- د. عبد القادر بوعرف - د. بومدين بوزيد
- دار آل رضوان - 2008



دساتير إلهية محمد بن عودة بن سليمان

- تقديم وتحقيق: بومدين بوزيد
- منشورات البيت - 2008



المسألة الدينية في الفكر العربي المعاصر قراءة تحليلية نقدية لفكر فراح السواح

- المؤلف: عبد الإله جفال
- تاريخ النشر 2013



آليات توظيف المنطق في الفقه الإسلامي

- تحت إشراف: أ.د. بوكردة زواوي
- لالة صفية للنشر والتوزيع - 2013



الإدراك الحسي عند الغزالي دراسة نفسية مقارنة

- المؤلف: أد. البخاري حمادة
- دار القدس العربي - 2013



مفهوم السلم في الفلسفة السياسية

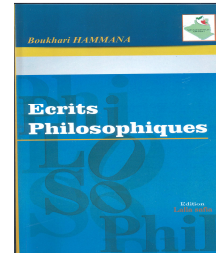
- تأليف جماعي (مجموعة من الباحثين)
- تاريخ النشر 2013



Ecrits

Philosophiques

- Par : Boukhari HAMMANA
- Edition : Lalla Safia - 2013





ABAAAD

*An academic peer-reviewed
journal published by DATIPA*

*Issue Number 2
January 2015*

♦ *Das wissenschaftliche Schreiben im
Fremdsprachenunterricht*

Chaabani Mohamed (Université de Sidi Bel Abbes)

♦ *Wittgenstein's logic of language*

Kadri Abderrahmane (Université de Sidi Bel Abbes)

ISSN : 2353-0030

*An academic peer-reviewed journal
published by **DATIPA***

Editor in chief :

Dr. Bouchiba Mohamed

Director of journal :

Pr. Bouarfa Abdelkader

Editorial committee :

Dr. Belhamame Nadjatte

Dr. Megharbi Zine El Abiddine

Dr. Kassoul Tabet

Dr. Balboula Mostapha

Scientific committee :

▪ Pr. Abdellaoui Mohammed
(Université d'Oran)

▪ Pr. Boukaf Abdelrahmane
(Université d'Alger)

▪ Pr. Boukrela Zouaoui
(Université d'Oran)

▪ Dr. Adala Abdelkader
(Université de Mascara)

▪ Pr. Bouzid Boumediene
(Université d'Oran)

▪ Pr. El Hocine El Zaoui
(Université d'Oran)

▪ Pr. Omar Zaoui
(Université d'Oran)

▪ Dr. Rezki benaoumer
(Université d'Oran)

Consultative committee :

- Pr. Abdelrazak Guessoum
(Université d'Alger)

- Pr. Abdelmadjid Dahoum
(Université d'Alger)

- Pr. Almilad Zaki
(Royaume d'Arabie Saoudite)

- Pr. Amar Talbi
(Université d'Alger)

- Pr. Boukhari Hammana
(Université d'Oran)

- Pr. Bouamrane Cheikh
(Université d'Alger)

- Pr. Hassan Hanafi
(Egypt)

- Pr. Feghrour Daho
(Université d'Oran)

- Pr. Kamal Boumnir
(Université d'Alger)

- Pr. Moussa Abdellah
(Université de Saida)

- Pr. Zaroukhi Ismail
(Université de Constantine)

- Pr. Aissa Ali Yakoub
(Syrie)



*All correspondence should be addressed
to editor in chief*

Email: revue_abaad@yahoo.fr

GENERAL REMARKS:

- 1. The arrangements of approved papers in the journal's issues are subject to journal's own technical and scientific norms;*
- 2. Articles not approved for publication will not be retuned;*
- 3. All opinions expressed in this journal are those of their authors, and do not represent the views of, and should not be attributed to the journal.*

PUBLICATION RULES:

- 1. Article might be written in Arabic or either in English or French*
- 2. The Journal publishes original research studies with novelty, scientific*
- 3. Article should not be part of a published paper or part of a thesis*
- 4. Submit a summary (10 lines) in English or French, when writing in a foreign language summary should be in Arabic*
- 5. The article should have no more than 18 pages.*
- 6. Write the article according to the following technical requirement :*
 - Font size : 14 –Paper size (16/24)*
 - Page Margins: Top: 2.5 cm; Bottom: 2.5 cm; Left: 2.5 cm; Right: 2.5 cm.*
- 7. References are to be mentioned at the bottom of the page, and set list in a separate page arranged according to the following formula :*
- 8. The name of the author, his name, the title of the book, the name of the investigator, publisher, place of publication, edition number, date of printing, page.*

_____ ***Contents*** _____

1. Editorial :	06
2. Das wissenschaftliche Schreiben im Fremdsprachenunterricht	09
<i>Chaabani Mohamed (Université de Sidi Bel Abbes)</i>	
3. Wittgenstein's logic of language	20
<i>Kadri Abderrahmane (Université de Sidi Bel Abbes)</i>	

ÉDITORIAL

Le Département de Philosophie de l'Université d'Oran a 30 Ans.

«Point de progrès pour les musulmans sans la philosophie» D.Ed. Al-Afghani Conférence d'Albert Hall, Calcutta, 1872.

Pr. Boukhari HAMMANA

(Département de Philosophie, Université d'Oran)

ÉDITORIAL

Le département de philosophie de l'université d'Oran Es-Sénia, le premier du genre, (1983), dans les annales de l'université de l'Algérie indépendante, (et ce au même titre que le département de psychologie, 1973)) a, aujourd'hui, un peu plus de trente ans¹. Honoré, d'avoir été, vers les années 1972, à l'origine de la fondation de ces deux départements de l'université d'Oran Es-Sénia,- et ce grâce aux efforts des enseignants, des étudiants et des administratifs qui ont grandement contribué à la réalisation et à la sauvegarde de tels projets -, je ne peux, ici, que les remercier, encore une fois, pour tout ce qu'ils ont fait.

¹ Voir décret ministériel portant création du département de philosophie de l'université d'Oran, Novembre 1983.

ÉDITORIAL

Revenant à l'anniversaire de notre département de philosophie, je dirai que, pour ce dernier, c'est l'âge où il doit, tel un être humain, revenir sur soi-même pour se rappeler ce qu'il fût, savoir ce qu'il est et préparer ce qu'il pourrait et devrait être.

Or, pour notre département, se rappeler ce qu'il fût c'est interroger les souvenirs qui ont accompagné sa fondation, et les efforts qui, le hissèrent, en moins d'une décennie, en Institut,(1990),dont le rayonnement de son apprentissage de la pensée, libre, critique, rénovée et rénovatrice, dépassèrent, très vite, Oran et sa région pour s'étendre à toute l'Algérie.

C'est ainsi que, grâce aux efforts et à la détermination de ce petit groupe d'enseignants, d'étudiants et d'agents de l'administration, que notre département est devenu, -la fondation de la «première « Revue Algérienne de Philosophie», (1997) et l'organisation de plusieurs colloques et séminaires, nationaux, Arabes et internationaux, aidant-, un creuset dans lequel a été assuré, avec beaucoup d'abnégation, de sagesse et de compétence, la formation d'enseignants et de chercheurs.

Ces derniers furent, par la suite, et à leur tour, à l'origine du fleurissement d'autres départements de philosophie, non seulement dans l'Ouest Algérien, mais dans presque toute l'Algérie.

Aujourd'hui, notre département semble, dans sa quête de savoir ce qu'il est devenu, bouleversé face à la paralysie qui le frappe, et désespéré, en ces débuts de l'année 2015, devant la perte graduelle de ses valeurs pédagogiques et scientifiques, en particulier, valeurs qui furent, jadis, à l'origine de sa renommée, nationale, régionale et internationale, ainsi que de celle de plus d'un de ses enseignants.

ÉDITORIAL

Une telle crise, - due, en premier lieu, aux changements et aux mutations que connaît l'université algérienne, notamment au niveau pédagogique, (LMD, ouverture de nouvelles universités , de nouveaux centres universitaires, et de nouveaux départements de philosophie dans presque chaque wilaya, notamment dans l'Ouest Algérien , ne doit , cependant, ni décourager notre département , dans sa détermination de la dépasser, ou le pousser à l'abandon de son projet rénovateur de l'Algérien et de l'Algérie.

Conscient de cette crise, notre département est aujourd'hui, plus que jamais, déterminé à la surmonter et à préserver, ainsi, la philosophie et les valeurs rénovatrices, et humaines, qu'elle s'est choisies de dispenser.

Une philosophie qui ne saurait donc être ni un recours aux vieilles recettes, ni une investigation de vieux mythes, mais une reconstruction nouvelle et renouvelante de la pensée, et ce à travers une suppression innovante de la séparation, somme toute factice, aussi bien que dangereuse, de la culture et de la société, de la pensée et de l'action, du dire et du faire.

Telle nous semble être la condition sine qua non de l'émergence d'une nouvelle conscience, algérienne, de l'édification, et de la génération d'un idéal, moral et matériel, de son développement.

Tel est, -et tel devrait- être, aussi, en ces débuts de troisième millénaire, et face à la succession vertigineuse de ses graves et grandioses multiples défis, le rôle de toute vraie philosophie et de toute vraie sagesse.

H.B.

Das wissenschaftliche Schreiben im Fremdsprachenunterricht

Chaabani Mohamed

(Université de Sidi Bel Abbès)

*Zur Gliederung von wissenschaftlichen Arbeiten**

Das Schreiben einer wissenschaftlichen Arbeit setzt eine ausgewogene Gliederung voraus. Nachfolgend werden die Arten von Gliederungen

in den wissenschaftlichen Arbeiten dargestellt. Bei Bünting, K-D. u.a.¹ (2008, 135) finden sich folgende Gliederungen:

Textuelle Gliederung

Die textuelle Gliederung erfolgt durch Absätze, Abschnitte, Überschriften, Zwischenüberschriften und Kolumnen. Sie dienen dazu, formale und inhaltliche Hierarchisierung des Themas zu gewährleisten.

* ملخص: يتناول هذا المقال الشروط التي ينبغي الالتزام بها في كتابة الرسائل الجامعية، فيتعرض للمضامين وكيفية صياغة كل مرحلة، وطريقة التمهيش. كما يتعرض لخصائص الكتابة الأكاديمية: كالوضوح، والدقة، والموضوعية، والتسقية، والعمق، والشمولية. إن هذا المقال يسعى للمساهمة في إثراء وتعميق الكتابة الأكاديمية وتزويد الباحثين ببعض التوجيهات الضرورية في هذا المجال، لاسيما ما يتعلق بتدريس المنهجية لطلبة اللغات الأجنبية.

¹ Bünting, K-D. u.a. (2008): *Schreiben im Studium: mit Erfolg Ein Leitfaden*. Cornelsen Scriptor. Berlin.. Siebte Auflage

Im Text kommen Textelemente wie Vorbemerkung, Exkurs, Anmerkung, Zusammenfassung oder Literaturverzeichnis. Diese Bezeichnungen markieren den Rang und die Funktion dieser Textelemente. Der Absatz erfolgt durch einen Zeilenwechsel. Er besteht aus mehreren Sätzen, die miteinander zusammenhängen. Der Zeilenwechsel deutet auf etwas Neues hin. Diese neue Überlegung hat mit dem vorigen Absatz einen inhaltlichen Bezug.

Der Abschnitt erfolgt durch eine leere Zeile. Er beinhaltet mehrere Absätze, die miteinander zusammenhängen. Man braucht hier keine Überschrift, oder kein neues Kapitel bzw. Unterkapitel. Der Abschnitt deutet auf einen neuen Gedankengang. So Bünting, K-D. u.a. (2008, 135). Das Kapitel besteht aus mehreren Abschnitten, die miteinander zusammenhängen. Wenn zu viele Abschnitte vorkommen, werden sie in Unterkapitel untergliedert. Das Kapitel muss mindestens zwei Unterkapitel enthalten. Die Kapitel und Unterkapitel beziehen sich auf thematische Aspekte und sollten mit adäquaten Überschriften übersehen werden. Die Überschrift muss adäquat formuliert werden. Die Kolumne in der Kopf- oder Fußzeile dient als Orientierungshilfe für den Leser. In der Kolumne steht ein Kurztitel des Kapitels. Dieser Kurztitel wird durch den Titel der Arbeit geändert, wenn eine Seite die Überschrift eines neuen Kapitels zeigt.

Visuelle Gliederung

Diese Gliederung bezieht sich auf die Papiergröße und ein adäquates Layout wie Schriftgröße, Schrifttyp, Schriftvariation, Zeilenabstand, Abschnitte, Einzüge und

Aufzählungen durch Nummerierungen oder Spiegelstriche.... So Bünting, K-D. u.a. (2008, 135 ff).

Formatierungen

1. Kapitälchen für Eigennamen. Sie fallen leicht ins Auge.

2. Fettdruck bei erster Nennung von Begriffen.

3. Sonstige Hervorhebung durch Sperrung

4. Beispiele durch Kursivschrift

5. Fußnoten: Sehr einfach zu bedienen. Aber sollte man nicht viele Fußnoten gebrauchen. So Bünting, K-D. u.a. (2008, 135ff).

Sprachliche Gliederung

Diese Gliederung erfolgt durch

1. Adverbien wie erstens, zweitens, zunächst, schließlich, - einerseits...andererseits, zwar, wenn..., dann

2. Gegensatzpaare: Vorteil- Nachteil, Positiv- Negativ, behaupten- beweisen.

3. Textkommentare

Diese Mittel dienen dazu, Gedanken und Sätze miteinander zu verbinden. So Bünting, K-D. u.a. (2008, 135ff).

Nachfolgend wird auf die verschiedenen Elemente einer wissenschaftlichen Arbeit eingegangen. Es geht um das Inhaltsverzeichnis, Einleitung, Zitieren im Hauptteil, Schluss und Literaturverzeichnis.

Zum Inhaltsverzeichnis

Im Folgenden soll darauf eingegangen werden, wie ein Inhaltsverzeichnis aussieht. In Anlehnung an Karmasin, Matthias, Ribing, Rainer (2006, 49) sollte das

Inhaltsverzeichnis eine erste Information über die Arbeit liefern. Dem Inhaltsverzeichnis kommt bei der Beurteilung der Arbeit eine wichtige Rolle zu, denn ein Betreuer liest zuerst das Inhaltsverzeichnis. Das Inhaltsverzeichnis sollte nicht nur den Inhalt wiedergeben, sondern auch den Gang der Argumentation widerspiegeln (vgl. Bünting, K.-D., u.a. 2008, 132). Im Vorfeld sollte mit einem Mind-Map gearbeitet werden, denn Mind-Map spiegelt die Hierarchie der Untergliederung. Wenn ein Thema mehrere Perspektiven und Herangehensweisen hat, bietet es sich an, das Thema in große selbstständige Teile zu gliedern. Jeder Teil enthält wiederum Kapitel und Unterkapitel (vgl. Bünting, K.-D., u.a. 2008, 132).

Zur Einleitung

Die Einleitung ist ein wichtiger Bestandteil in den wissenschaftlichen Arbeiten. Laut Sommer, Roy¹(2006, 49) beinhaltet die Einleitung folgende Elemente:

- 1. Kontextualisierung, d.h. in welchen wissenschaftlichen Kontext könnte die Arbeit eingebettet werden?*
- 2. Thema und Fragestellung*
- 3. Erkenntnisinteresse, d.h. welche Ziele verfolgt die Arbeit?*
- 4. Aufbau, d.h. wie ist die Arbeit strukturiert?*

Zum Zitieren

Beim Schreiben von wissenschaftlichen Arbeiten verwendet man Quellen anderer Autoren. Um diese Literatur in die

¹ Sommer, Roy (2006) Schreibkompetenzen. Erfolgreich wissenschaftlich schreiben. Stuttgart. Klett

eigene Arbeit einzubauen, sollte man wissenschaftlich vorgehen. Vielmehr braucht man bestimmte Kompetenzen, wie der Umgang mit Zitaten und Zitierweisen. Vor diesem Hintergrund kommt dem Zitieren im Fremdsprachenunterricht eine bedeutsame Rolle zu. In diesem Sinne unterscheiden Rost, Friedrich/Stary, J.¹ (2009, 181) drei Arten von Zitaten: Das Kurzzitat zwischen 1 bis 4 Wörter. Das Kurzzitat (5 bis 40 Wörter) und das Langzitat (40 bis maximal 200 Wörter). An diesen Ausführungen ist auszusetzen, dass sich diese Aufteilung nur auf die Anzahl der Wörter bezieht. Andere qualitative Aspekte wie die inhaltlichen Funktionen von Zitaten sollten berücksichtigt werden. Eco, Umberto² (2010, 196) unterscheidet zwei Arten von Zitaten. Erstens ein Zitat, mit dem sich auseinandersetzt und anschließend interpretiert. Zweitens ein Zitat, das als Unterstützung der eigenen Auslegung dient. Kruse, Otto³ (2010, 115) unterscheidet vier Arten des Zitierens. Es geht um Paraphrasierung, wörtliches Zitat, Verweis auf weiterführende Literatur und das Zitat im Zitat. Eine Zitierweise sollte laut Karmasin, Matthias, Ribing, Rainer (2006, 103) einheitlich erfolgen.

¹ Rost, Friedrich/Stary, J. (2009): Schriftliche Arbeiten „in Form“ bringen. Zitieren, Belegen, ein Literaturverzeichnis anlegen, In: Franck, Norbert und Stary, Joachim. Die Technik wissenschaftlichen Arbeitens. Paderborn. Ferdinand Schöningh. 15. überarbeitete Auflage. Erste Auflage 2003

² Eco, Umberto (2010, 13. Auflage) Wie man eine wissenschaftliche Abschlussarbeit schreibt. Heidelberg. (Erste Auflage 1988)

³ Kruse, Otto (2010) Lesen und Schreiben, Konstanz, UVK/UTB

Kornmeier, Martin¹ (2012, 278) unterscheidet zwei Arten von Zitaten: Wörtliches und sinngemäßes Zitat. All diese beiden Zitate sollten kenntlich gemacht werden. Außerdem sollten diese Zitate prüfbar sein, d.h. Zitate werden in Text eindeutig markiert.

Zum Schluss

Der Schluss hat laut Sommer, Roy² (2006, 68) drei Funktionen: Darstellung der Ergebnisse, Rahmungsfunktion und Ausblick. Die Teilergebnisse im Hauptteil werden angeführt und ausgewertet. Die Auswertung der Ergebnisse sollte in Bezug auf die Fragestellung erfolgen. Bei der Darstellung der Ergebnisse wird zuerst erwähnt, was die Arbeit zeigen wollte, welchen Voraussetzungen liegen der Arbeit zugrunde und anschließend wird gezeigt, ob die zentralen Thesen als wahr erwiesen haben oder nicht. Dabei wird gezeigt, welche Ergebnisse, die aus der Analysen und Interpretation ergeben, die Thesen belegen und womöglich welche Ergebnisse könnten nicht leicht interpretiert oder zugeordnet werden sowie in Widerspruch mit den Thesen stehen (vgl. Sommer 2006, 69). Die Rahmungsfunktion bezieht sich darauf, Bezüge zwischen der Einleitung, dem theoretischen Teil und den Teilergebnissen der Interpretation und Analysen. Somit bilden Schluss und Einleitung einen Rahmen. Die Einleitung fungiert als

¹ Kornmeier, Martin (2012) *Wissenschaftlich schreiben leicht gemacht*. Bern, Stuttgart, Wien. Haupt Verlag. Erste Auflage (2008)

² Sommer, Roy (2006) *Schreibkompetenzen. Erfolgreich wissenschaftlich schreiben*. Stuttgart. Klett

‘Vorverweise’ und der Schluss als ‘Rückverweise und Resümee’ (vgl. Sommer 2006, 69). Die letzte Funktion bezieht sich auf den Ausblick. Hier werden aus den Ergebnissen Forschungsdesiderata abgeleitet und weiteren künftigen Forschungsarbeiten überlassen (vgl. Sommer 2006, 69).

Zum Literaturverzeichnis

Zur Gestaltung des Literaturverzeichnisses gibt es folgende Kriterien (vgl. Becker 2007, 19):

Vollständigkeit: Hier soll man die vollständigen Quellenangaben erwähnen. Es geht nämlich um: Name des Autors, Erscheinungsjahr, Arbeitstitel, usw....

Richtigkeit: Die zitierten Quellen sollten ohne Fehler aufgeführt werden.

Übersichtlichkeit: Hier geht es um die formale Darstellung der Quellenangaben, wie z.B. alphabetische Reihenfolge.

Einheitlichkeit: Die Art und Weise, wie eine zitierte Quelle aufgeführt wird, wird im Literaturverzeichnis durchgehend beibehalten. So Becker, F.G.¹ (2007, 19).

Im Folgenden wird auf Merkmale einer wissenschaftlichen Arbeit, wie Kohärenz und Objektivität sowie sprachliche Prägnanz eingegangen.

¹ Becker, F.G. (2007): *Zitat und Manuskript: Erfolgreich recherchieren- Richtig zitieren- Formal korrekt gestalten*, Stuttgart 2007; in:
https://www.schaeffer.poeschel.de/download/zitat_und_manuskript.pdf
(Zugriff 25.01.2012)

Zur Kohärenz von wissenschaftlichen Arbeiten

Um den Leser durch den Text zu orientieren, gibt es laut Kruse, Otto¹ (2007, 93) folgende sprachliche Mittel:

- 1. Vorstrukturierung (Advance Organizer): Es geht hier um Hinweise, die einen Text voranstellen. Dadurch kann der Leser wissen, was im Text zu finden sei. Als Beispiele für solche Vorstrukturierungen sind Vorwort, Einleitung und Einführungskapitel.*
- 2. Überschriften: Sie sollten aussagekräftig sein. Sie helfen, den Text einzuordnen. Die Überschriften werden im Inhaltsverzeichnis angeführt.*
- 3. Verweise: Sie dienen dazu, verschiedene Textabschnitte oder Informationen im Text miteinander zu verknüpfen. Es geht beispielsweise um folgende Formulierungen „Wie im nächsten Kapitel gezeigt wird...“, „wie bereits in der Einleitung gesagt....“*
- 4. Konnektoren: Sie dienen dazu, Sätze oder Teilsätze miteinander zu verknüpfen, z.B. (aber, da, dass, dadurch, damit, dennoch, deshalb, doch, entweder...oder...).*
- 5. Lernzielangaben: Hier wird die Textintention dargestellt.*
- 6. Unterstreichungen und Hervorhebungen: Sie dienen dazu, die Aufmerksamkeit des Lesers optimal zu steuern.*

¹ Kruse, Otto (2007): *Keine Angst vor dem leeren Blatt. Ohne Schreibblockaden durchs Studium. 12., neu völlig bearbeitete Auflage.* Campus Concept. Frankfurt am Main, New York

7. *Zwischenzusammenfassungen:* Zusammenfassungen am Anfang oder am Ende jedes Kapitels dienen dazu, das Wesentliche zu zeigen.

8. *Meta-Aussage:* Sie sind Aussagen, die erklären, was schon gesagt wurde. Dadurch können eigene Erklärungen angeführt werden, wie z.B. „Diese Aussage ist nicht so zu verstehen, dass...“

9. *Innere Logik des Textes:* Hier wird gezeigt, wie der Text geordnet ist, z.B. vom Allgemeinen zum Spezifischen, alphabetisch, zeitlich...

10. *Integrative Elemente:* Hier geht es um das Anführen von Beispielen. Sie dienen dazu, Zusammenhänge und abstrakte Aspekte zu verdeutlichen.

Zur Objektivität und sprachlichen Prägnanz

Eine wissenschaftliche Arbeit braucht einen besonderen Stil. Dieser Stil unterscheidet sich durch Objektivität. Man achtet laut Kruse, Otto (2007, 105f) hierbei auf eine sachliche Darstellung. Die persönlichen Informationen, die in Form von Anmutungen oder Erzählungen vorkommen, haben in einer wissenschaftlichen Arbeit nicht zu suchen. Der Ich-Stil kann in diesem Sinne durch den Einsatz von Passivform ersetzt werden. Im Weiteren sind ästhetische und poetische Formulierungen in der Wissenschaftssprache Tabu. Weitere unwissenschaftliche Ausdruckweisen, wie Ironie und Humor sollten nicht verwendet werden. So Kruse, Otto (2007, 105f). Das Personenpronomen „ich“ sollte laut Sommer, Roy¹ (2006, 96) weitgehend vermieden

¹ Sommer, Roy (2006): Schreibkompetenzen. Erfolgreich wissenschaftlich schreiben. Stuttgart. Klett

werden, denn es geht um Präzision und objektive Darstellung. Laut Sommer, Roy (2006, 96) sollten keine metaphorischen Wendungen oder Superlative und Ausrufezeichen verwendet werden. Sprachliche Prägnanz erfolgt laut Esselborn-Krumbiegel, Helga¹ (2008, 173) durch Genauigkeit, Eindeutigkeit und Knappheit. Die wichtigen Informationen sollten in den Hauptsätzen eingebettet werden. Nicht viel sagende Hauptsätze sollten getilgt werden. So Esselborn-Krumbiegel, Helga (2008, 180).

Bibliographie

Becker, F.G. (2007): Zitat und Manuskript: Erfolgreich recherchieren- Richtig zitieren- Formal korrekt gestalten, Stuttgart 2007; in: https://www.schaeffer.poeschel.de/download/zitat_und_manuskript.pdf (Zugriff 25.01.2012)

Bünting, K-D. u.a. (2008): Schreiben im Studium: mit Erfolg Ein Leitfaden. Cornelsen Scriptor. Berlin.. Siebte Auflage

Eco, Umberto (2010, 13. Auflage): Wie man eine wissenschaftliche Abschlussarbeit schreibt. Heidelberg. (Erste Auflage 1988)

Esselborn-Krumbiegel, Helga (2008): Von der Idee zum Text. Eine Anleitung zum wissenschaftlichen Schreiben. 3.

¹ Esselborn-Krumbiegel, Helga (2008): Von der Idee zum Text. Eine Anleitung zum wissenschaftlichen Schreiben. 3. überarbeitete Auflage 2008. Paderborn. Schöningh UTB. (Erste Auflage 2002)

*überarbeitete Auflage 2008. Erste Auflage 2002.
Padernborn. Schöningh UTB*

*Kornmeier, Martin (2012) Wissenschaftlich schreiben
leicht gemacht. Bern, Stuttgart, Wien. Haupt Verlag. Erste
Auflage (2008)*

*Kruse, Otto (2007): Keine Angst vor dem leeren Blatt.
Ohne Schreibblockaden durchs Studium. 12., neu völlig
bearbeitete Auflage. Campus Concept. Frankfurt am Main,
New York*

*Kruse, Otto (2010): Lesen und Schreiben, Konstanz ,
UVK/UTB*

*Rost, Friedrich/Stary, J. (2009): Schriftliche Arbeiten „in
Form“ bringen. Zitieren, Belegen, ein Literaturverzeichnis
anlegen, In: Franck, Norbert und Stary, Joachim. Die
Technik wissenschaftlichen Arbeitens. Padernborn.
Ferdinand Schöningh. 15. überarbeitete Auflage. Erste
Auflage 2003*

*Sommer, Roy (2006): Schreibkompetenzen. Erfolgreich
wissenschaftlich schreiben. Stuttgart. Klett*

WITTGENSTEIN'S LOGIC OF LANGUAGE *

Kadri Abderrahmane

(Université de Sidi Bel Abbès)

Ludwig Wittgenstein is, without doubt, a decisive figure and the most original philosophical thinker of the last century.

*"He bestrides fifty years of twentieth-century analytic philosophy somewhat as Picasso bestrides fifty years of twentieth-century painting."*¹. He is famous far beyond the boundaries of philosophy. One of most important tasks of his *Philosophy* is stated in the preface of *Tractatus*. It is to show that the problems of philosophy cannot be understood and solved properly unless we determine logically how our language works. It means that we need to know more about

* ملخص: أين تكمن قيمة المنهج التحليلي المنطقي في نظر فييتجنشتين؟ وكيف يمكنه أن يساعد في إظهار البنية المنطقية للغة؟ هل ثمة قوانين منطقية ثابتة وشمولية أم أن اللغة منطقها المتغير حسب السياقات؟

هذا ما تتضمنه هذه المقالة باختصار وتبسيط، مع الإشارة إلى التطور الذي عرفته فلسفة فييتجنشتين اللغوية، وذلك تبعاً لشروط حضارية وتاريخية وجهت أفكاره خاصة في مؤلفيه الشهيرين "رسالة منطقية فلسفية" و"تحقيقات فلسفية".

¹ P.M.S. Hacker, *Wittgenstein Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Blackwell Publishers, 1st published, 1996, p.1

*the deep logical structure of the language. That is the necessary way to clarify our ideas and to make them intelligible. He put this by saying that we shall solve the problems of philosophy when we understand "The logic of our language"*¹.

This, indeed, is the dominating through in all Wittgenstein's philosophy, and it represents what is continuous between its earlier and later phases. Wittgenstein's views about "the logic of language" differ from the first stage to the second one.

He describes philosophy as an attempt to make language clear, and since the problems of philosophy are conceptual and logical, therefore it requires conceptual and logical investigation or a logical method. The logical analysis in philosophy was developed by logicians, mathematicians and philosophers during the second half of 19th century and the early years of the 20th one. This new approach of language is required to be the philosophy itself. We knew that many philosophers and researchers contributed to the establishment of this method such as; Leibniz, Morgan, Brentano, Meinong, Kantor, Piano, Frege and Russell. This method is required to clarify the meaning of words and statements. This can be done through reconstruction of statements in a simple symbolized one. By applying a clear logical arrangement of statements, we can discover their validity, it means whether a given statement is true or false. In other words whether

¹ L. Wittgenstein, *Tractatus Logio-Philosophicus*, trans. D. F. Pears and B. McGuinness, Routledge and Kegan Paul, 1961, p-p.3.4

they have meaning or they are meaningless. We can answer philosophical questions by clarify the language of these questions.¹ The aim of analysing is not to discover new realities or to enlarge our knowledge but is to clarify what we know and to avoid linguistic ambiguity. The target of our knowledge is not to add something new but is to correct the logical geography of this knowledge.² In order to fulfill this task, the representatives of logical analysis find that the modern logic, as a symbolic language, is the perfect and suitable means for that purpose. The philosophy is the analysis of language³ and his task is to determine and clarify ideas with exactitude otherwise they still be ambiguous.⁴

The Wittgenstein's method in his first philosophy is to some extent like Russell's method. In this position, the language has a unique discoverable essence, a single underlying logic, which can be explained by means of a structure-revealing analysis of language and the world and a description of the picturing relation between names and objects; names mean objects. That his form of analysis was to be linguistic had already been made clear in the Tractatus where he had written: "In a proposition a

¹ A.C. Grayling Wittgenstein, *A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York, 2001, p. 78

² Franz-Peter Burkard , Franz Wiedmann , Peter Kunzmann , Axel Weiß dtv-Atlas Philosophie , La Bibliothèque Orientale , Beyrouth ,1st ed.,p. 219

³ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, ed. G. E. M. Anscombe and R. Rhees, Blackwell, 1953, §4.0031

⁴ Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. D. F. Pears and B. McGuinness, Routledge and Kegan Paul, 1961, §4.112

thought can be so expressed that to the objects of the thought correspond the elements in the propositional sign. These elements I call 'simple signs' and the proposition completely analyzed".¹

The argument of the Investigations is based on an explicit rejection of this view. Here Wittgenstein says that there is not one logic of language, but many; language has no single essence. And instead of a single logical structure, we have a collection of different practices each with its own logic. Meaning does not consist in the denoting relation between words and things or in a picturing relation between propositions and facts; rather, the meaning of an expression is its use in the multiplicity of practices which go to make up language.

Moreover, language is not something complete and autonomous which can be investigated independently of other considerations, for language is woven into all human activities and behaviour, and accordingly our many different uses of it are given content and significance by our practical affairs, our work, our dealings with one another and with the world we inhabit a language, in short, is part of the fabric of an inclusive form of life.

It is important to notice that in his transitional period Wittgenstein had come to a view of the nature of philosophical method which, while retaining central features of his Tractatus view of philosophy, differs from it in a crucial respect. Understanding Wittgenstein's position

¹ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. . D. F. Pears and B. McGuinness, Routledge and Kegan Paul, 1961, §3.2 – 3.201

on this matter does much to illuminate his later philosophical commitments.

In the later philosophy, Wittgenstein had come to think that the problems which arise because of our misunderstandings of language cannot be solved by constructing a systematic philosophical theory, as he had tried to do in the Tractatus. Instead of devising theories to deal with philosophical problems, he says, we should dissolve those problems by removing the misunderstandings which cause them in the first place. We are thus to conceive of philosophy as a therapeutic enterprise in a quite literal sense: The philosopher's treatment of a question is like the treatment of an illness.

In the transitional and later works, accordingly, Wittgenstein abandons the rigorously systematic method of the Tractatus and adopts instead a piecemeal approach explicitly designed not to result in a structured theory. It is this which gives the later works their curiously disjointed and rambling appearance in contrast to the Tractatus's austere architecture.

Wittgenstein's later view of the proper method and aims of philosophy is set out in the Investigations. Puzzles arise, Wittgenstein says, because of misuse of language or misconceptions about its nature. If we have an incorrect view of the way language works we shall be liable to confusions; for example, we shall assimilate the use of one kind of expression to that of quite a different kind, or we shall mistakenly try to understand an expression in isolation from the contexts in which it normally does its

work. The confusions which occupy us, Wittgenstein says, arise when language is like an engine idling, not when it is doing work.¹

Philosophical problems are, of course, not empirical problems; they are solved, rather, by looking into the workings of our language, and that in such a way as to make us recognize those workings: in despite of an urge to misunderstand them.

As a result philosophical problems arise because we misunderstand the logic of our language. This conviction remained with Wittgenstein throughout his philosophical work. What changed is his view about what is meant by the logic of language. But the important is the conditions and the circumstances which led to such way of thinking. It is firstly the great change in scientific field: The tendency to be more exact and accurate in dealing with a given subject. We cannot understand this way of thinking without taking in consideration the crisis of science at that time and the attempt to establish a new scientific method. This later was the central subject to deal with by scientists and philosophers such as Piano, Frege, Whitehead, Russell and Wittgenstein in the field of logic and mathematics. So it is clear to notice that Wittgenstein's philosophy, mainly in its first stage reveals the state of scientific development and reflects well its problems, obstacles and ambitions. The same thing can be said about his new tendency in the second philosophy. New scientific discoveries mainly in

¹ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, ed. G. E. M. Anscombe and R. Rhees Blackwell, 1953, §132, p. 51.

physics and also the political, social, and economic radical changes have a great deep effect upon him. These factors can help us to give a complete comprehensive interpretation of Wittgenstein's thought.

Both Wittgenstein's aim and the way he attempts to attain cannot be understood without taking in consideration the philosophical and historical background to his work.

In examining Wittgenstein ' s ideas and concepts we can ask also how they are related to the historical and political context in which they arose and how they might be used in understanding that context. The development of philosophy in the twentieth century would, certainly, have taken another course without Wittgenstein s work. The movement of thought in his philosophizing should be discernible in the history of his mind, its moral concepts, and in the understanding of his situation.¹

¹ Hans Sluga, Wittgenstein, Wiley-Blackwell, 1st ed., 2011, p.1

References:

1. L. Wittgenstein, *Tractatus Logio-Philosophicus*, trans. D. F. Pears and B. McGuinness, Routledge and Kegan Paul, 1961.
2. ———, *Philosophical Investigations*, ed. G. E. M. Anscombe and R. Rhees, Blackwell, 1953.
3. ———, *Tractatus Logio-Philosophicus*, trans. D. F. Pears and B. McGuinness, Routledge and Kegan Paul, 1961.
4. ———, *Tractatus Logio-Philosophicus*, trans. . D. F. Pears and B. McGuinness, Routledge and Kegan Paul, 1961.
5. ———, *Philosophical Investigations*, ed. G. E. M. Anscombe and R. Rhees Blackwell, 1953, §132, p. 51.
6. P.M.S. Hacker, *Wittgenstein Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Blackwell Publishers, 1st published, 1996.
7. A.C. Grayling *Wittgenstein, A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York, 2001.
8. Franz-Peter Burkard , Franz Wiedmann , Peter Kunzmann , Axel Weiß *dtv-Atlas Philosophie , La Bibliothèque Orientale , Beyrouth , 1st ed.*
9. Hans Sluga, *Wittgenstein*, Wiley-Blackwell, 1st ed., 2011.